Aníbal D'Auria

EL HOMBRE, DIOS Y EL ESTADO

Contribución en torno a la cuestión de la teología-política

D’Auria, Aníbal
El hombre, Dios y el Estado : contribución en torno a la cuestión de la teológía-política . - 1a ed. - Buenos Aires : Libros de Anarres, 2014.
134 p. ; 20x12 cm.

ISBN 978-987-1523-20-7

1. Anarquismo. 2. Sociología. 3. Historia. I. Título
CDD 306

Corrección: Eduardo Bisso
Diseño: Diego Pujalte
Ilustración de tapa: imagen del film *“Leviathan” (2006),*
Director: Simon Bogojevic-Narath
Animación: Sasa Budimir, Mario Kalogjera

Av. Rivadavia 3972 C.P. 1204AAR
Buenos Aires / R. Argentina
Tel.: 4981-0288 / 4115-1041
edicionesanarres@gmail.com

La edición de este libro no habría sido posible sin la colaboración de:

Terramar Ediciones
Avenida de Mayo 1110
(1085) Buenos Aires
Tel.: 4382-3592
www.terramarediciones.com.ar

TUPAC Ediciones
Juan Ramírez de Velasco 958
(1414) Buenos Aires
Tel.: 4856-9764
bibliopji@gmail.com

ISBN **978-987-1523-20-7**

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

RECONOCIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a los miembros de nuestro seminario de lecturas, estudios e investigación. Este seminario, que se reúne desde hace años en el ámbito propicio que provee el Instituto Ambrosio Gioja de la Facultad de Derecho de la UBA, ha sido para mí un lugar de intercambio fecundo de ideas con todos los que pasaron por él. Pero debo agradecer específicamente a quienes se tomaron la molestia de leer mis borradores y hacerme aportes detallados: Juan Balerdi, Leticia Vita, Pablo Taboada, Elina Ibarra, Mauro Benente y Martín Aldao.

También quiero agradecer, una vez más, a Juan Carlos Pujalte y a Carlos Torres, quienes me abren nuevamente las puertas de la colección Utopía Libertaria. En mi agradecimiento a ellos incluyo también mi reconocimiento al trabajo de corrección de Eduardo Bisso y al trabajo de diseño de Diego Pujalte.

A. D.

Introducción

"Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados".

Carl Schmitt,
Teología política, 1922.

La expresión "teología-política" es un giro terminológico compuesto que se encuentra fuertemente asociado con el nombre de Carl Schmitt. Es el título de su ensayo de 1922 sobre el concepto de "soberanía", y vuelve a ser el título de una segunda obra suya (*Teología política II*, 1969), redactada en clave polémica contra un estudio de Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, de 1935. La tesis teológico-política de Schmitt es que los principales conceptos modernos de la teoría del Estado son conceptos teológicos *secularizados*. Peterson, por su parte, rechaza la posibilidad de cualquier traducción política terrenal de la teología cristiana. De las ideas de Schmitt y de Peterson, como un camino intermedio, se derivan las propuestas de Eric Voegelin acerca de *La nueva ciencia de la política* (1953), escrito que fue duramente criticado por Hans Kelsen en un trabajo publicado por primera vez, de manera póstuma, en el año 2004 en Frankfurt: *¿Una nueva ciencia de la política?* La incursión de Kelsen en el tema de las relaciones entre teología, política y derecho no era nueva; ya en 1922 (casi en simultáneo con el famoso libro de Schmitt) el jurista austríaco había publicado su artículo *Dios y Estado* (cuyo título evoca, no por casualidad, el del famoso libro de Bakunin); y todavía en 1944, en su *Teoría General del Derecho y del Estado*, seguía subrayando los paralelos entre derecho y religión.

Ahora bien, por otra parte, si nos remontamos atrás en el tiempo, antes del libro de Schmitt de 1922, tenemos como precursores del tema, reconocidos por el propio jurista alemán, a los anarquistas Proudhon y Bakunin, por un lado, y al reaccionario español Donoso Cortés, por el otro. El propio Donoso Cortés polemizó expresamente sobre cuestiones teológico-políticas con Pierre Joseph Proudhon. El temor de Donoso Cortés a

la Modernidad y a sus tendencias más radicalizadas es evidente en sus obras posteriores a 1848. Pero si bien el adversario teológico político de Donoso Cortés fue Proudhon, en verdad sería Bakunin quien llevara al extremo las tesis anarquistas y antiteístas ya anunciadas por su antecesor francés; y lo hizo en tres de sus más famosas obras: *Dios y el Estado*, *Consideraciones filosóficas* y *Federalismo, socialismo, antiteologismo*.

En este ensayo, que no pretende ser exhaustivo, trataré la cuestión en orden más o menos cronológico. Mi intención es esbozar una genealogía de la cuestión, para ver (y mostrar) los diversos cursos que ha ido tomando este debate. Creo que de ella podrán extraerse algunas interesantes conclusiones y, por qué no, nuevos interrogantes.

El capítulo I se dedica a rastrear las ideas de la filosofía política pagana respecto de la relación entre el orden político y el discurso sobre la divinidad (teología). Allí analizaremos las ideas de Platón y Aristóteles para compararlas luego con la innovación que significó la introducción de la teología trinitarista y trascendentista cristiana. Luego haremos una somera presentación de algunas analogías entre conceptos de esa teología cristiana y conceptos de la moderna teoría del Estado, especialmente, los vinculados con la doctrina de los poderes del Estado y con la doctrina del Poder Constituyente. El capítulo se cierra con algunas preguntas que son las que motivan al presente estudio.

El capítulo II se centra en el enfrentamiento que tuvo lugar en torno a la cuestión de Dios y el Estado entre revolucionarios y contrarrevolucionarios del siglo XIX. Allí nos detendremos con algún detalle en la polémica entre al anarquista socialista Pierre-Joseph Proudhon y el católico reaccionario Juan Donoso Cortés. También veremos la radicalización de los planteos anarquistas en Mijail Bakunin y la influencia de la crítica religiosa de Ludwig Feuerbach sobre el antiteologismo de los anarquistas y su interpretación socioantropológica de las alegorías religiosas.

El capítulo III ya entra de lleno en la discusión del asunto en los ámbitos académicos jurídicos. Aquí el protagonismo lo tendrán los dos juristas más importantes del siglo XX: el católico colaborador del nazismo Carl Schmitt y el liberal socialdemócrata exiliado del nazismo Hans Kelsen. Ambos han abordado de manera explícita la cuestión de los paralelismos entre la teología y la teoría del Estado y del derecho. Nosotros veremos que en gran medida sus respectivas posturas reeditan la polémica decimonónica entre Donoso Cortés y Pierre-Joseph Proudhon; y veremos también que esta discusión, lejos de carecer de consecuencias prácticas concretas, subyace a la polémica "técnica" que ambos juristas mantuvieron acerca del control de constitucionalidad.

El capítulo IV cierra este ensayo persiguiendo la cuestión casi hasta nuestros días. Allí repasaremos dos polémicas: una entre el jurista católico Carl Schmitt y el teólogo católico Eric Peterson, y la otra, entre el jurista liberal socialdemócrata Hans Kelsen y el politólogo católico Eric Voegelin. A través de estas dos polémicas –sumados los resultados obtenidos en los dos capítulos anteriores– podremos ver que la cuestión de la teología-política encubre en realidad una discusión en torno a la Modernidad, y en última instancia, también una discusión en torno al sentido apropiado (y originario) o al sentido derivado (o metafórico o alegórico) del discurso teológico.

Como *Apéndice* del libro incluyo mi traducción de un artículo muy poco difundido (al menos en el mundo de habla hispana, aunque ya existiera una traducción del mismo) de Pierre-Joseph Proudhon: *¿Qué es el gobierno? o ¿qué es Dios?* de 1849. Entiendo que se trata de un texto que guarda suma actualidad respecto de esta cuestión que nuevamente está tan de moda en los ámbitos académicos. Además puede resultar de gran interés, especialmente para el lector anarquista.

Capítulo I
Antecedentes de la cuestión

Teología y política

"Los mismos tiranos encuentran muy extraño que los hombres puedan tolerar a un individuo que les causa mal; se empeñan mucho en poner por delante a la religión, como guardia personal, y de ser posible, en tomar algún destello de divinidad para conservar su perversa vida".

Etienne de La Boétie,
Discurso sobre la servidumbre voluntaria, 1548.

1. La aparición del término "teología" en la filosofía política de Platón.

El término "teología" ya aparece en el libro II de la *República* de Platón[1]. Según Taubes, esa es la primera aparición del vocablo en la literatura[2], y no es casualidad que irrumpa en el contexto de una discusión sobre teoría política. Veamos entonces primero cuál es ese contexto de discusión, para pasar luego al análisis del pasaje en que aparece el vocablo "teología".

En el Libro I de la *República* Sócrates, personaje central, había refutado al irascible Trasímaco, quien sostenía que justicia es lo conveniente al más fuerte, y que es más redituable ser injusto que ser justo. Ahora, en el Libro II, en tono más amistoso, Glaucón y Adimanto retoman la discusión con Sócrates, pero con argumentos un poco más refinados. Glaucón no queda satisfecho con la refutación de Sócrates a Trasímaco y le plantea la cuestión de manera más radical y difícil: Sócrates sólo ha

1 Platón, *República*, 379a.

2 Taubes, Jacob: *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires 2007; p. 266.

mostrado que la justicia es buena para los demás, pero no para el mismo hombre justo; en todo caso, ha mostrado que la *apariencia* de ser justo es redituable, pero no la justicia misma. Por ello dice Glaucón que para abordar correctamente la cuestión es preciso contraponer dos extremos puros: el *injusto que parece justo* y el *justo que parece injusto*. La fábula sobre el anillo de Giges, que torna invisible a quien lo lleva, sugiere que la justicia sólo *es* buena cuando también *parece* justicia (no sólo cuando lo es[3]). Así, Glaucón presenta una suerte de paradoja que debe resultar aguda al Sócrates enemigo de las apariencias: el justo que no parece justo no es lo que parece; en cambio el injusto que parece justo no presenta hiato entre los que es y cómo se muestra, por lo que su apariencia falsa no estaría en contradicción con su verdadero ser[4]. Por su parte, Adimanto perfecciona la presentación de Glaucón (su hermano), y la plantea en el plano práctico de la educación (*paideia*): ¿por qué un joven debería optar por *ser* justo en vez de limitarse a *parecerlo*? Si todos los bienes de la justicia provienen de su apariencia, no de su ser real, no hay razón para ser justo, sino sólo para parecerlo. Con más razón por cuanto se sabe que la justicia real no reditúa y que los poetas enseñan que siempre se puede recomponer la relación con los dioses a través de súplicas y sacrificios.

Ante estos nuevos planteos, Sócrates se ve obligado a echar mano del recurso supuestamente metodológico[5] de llevar la cuestión a un plano más amplio: si pudiéramos saber cómo nace la justicia y qué bien produce en la *Polis*, dice, podremos también saber cómo nace la justicia en el individuo y qué bien le reditúa. Acá se inicia propiamente la reflexión sobre la *Polis*. Según el Sócrates de Platón, la *Polis* nace porque nadie puede bastarse a sí mismo. Como nadie puede hacer bien más de una cosa, surge la conveniencia de dividir y organizar el trabajo colectivo. Una *Polis* justa sería la que reuniera los siguientes caracteres: pequeña, austera, vegetariana, pacífica y muy igualitaria.

---

3 Con esta fábula, Glaucón pretende mostrar que alguien que pudiera actuar sin ser visto optaría por la injusticia siempre que le fuera conveniente.

4 Tengamos presente que para Platón ontología, verdad y moral están inseparablemente ligadas.

5 Digo "supuestamente" porque me parece más retórico que metodológico.

Sócrates no habla todavía de gobierno ni de guardianes. Esta primera *Polis* diseñada filosóficamente como "justa" se aboca sólo a las necesidades básicas de la alimentación, el abrigo y la vivienda: sólo tiene agricultores, albañiles, pastores, herreros, comerciantes y marinos (porque hay que producir algún excedente para exportar e intercambiar con otras *Polis*), artesanos y algunos pocos asalariados.

Como se ve, Platón, antes de construir su famoso ideal autoritario, primero delineó una suerte de utopía roussoniana *avant la lettre*. Pero Glaucón objeta que tal *Polis* sería muy miserable. Es recién entonces cuando Sócrates acepta tratar de una *Polis* ya infectada: si se quiere una *Polis* con lujos (golosinas, arte, oro, etc.), hay que agrandarla en población e introducir nuevas profesiones: artistas, cazadores, más oficios serviles (cocineros, nodrizas, peluqueros), más médicos (que apenas eran necesarios en la *Polis* sana) y, lo que es más importante, el oficio de la guerra: los "guardianes" (*phylakes,* amigos del deber, cuidadores). Esos guardianes deben ser fuertes y fogosos frente a los enemigos, pero amistosos con los miembros de la *Polis*, como perros domésticos. Pero para saber distinguir al amigo del enemigo deben ser también filósofos. Se pasa así al problema planteado por Adimanto, es decir, la educación de los guardianes-cuidadores. Su educación debe referirse tanto a las musas como a la gimnasia, pero la formación del cuerpo debe estar subordinada a la del alma. Por lo tanto hay que empezar por las musas (música y poesía). Esto implica regular las fábulas (mitos) que se cuentan a los niños. No debe enseñarse que el mal pueda provenir de los dioses, sino que sólo el bien proviene de ellos. No se debe enseñar que han matado a su propio padre ni que guerrean entre ellos, porque estas cosas fomentan la falta de respeto a los padres y la enemistad entre los ciudadanos. Tampoco se debe enseñar que los dioses engañan ni que cambian de forma y apariencia. Sócrates remata diciendo que hay dos clases de mentira: 1. la "mentira verdadera" que surge de la ignorancia y es un estado del alma; y 2. la "mentira de palabra" que es un reflejo del alma sana. Nadie puede querer la primera, pues nadie anhela la ignorancia (que es el autoengaño); pero la segunda clase sí puede ser útil y deseada. Aunque acá todavía Sócrates no lo dice

expresamente, luego queda claro que esta "mentira de palabra" puede estar al servicio del Bien verdadero; y si está al servicio del Bien verdadero, en última instancia no será propiamente una mentira, del mismo modo que un hombre ignorante dirigido por un filósofo ya no se conduce propiamente como un ignorante. En otros términos: lo que Sócrates sugiere es que las fábulas (mitos) que se cuenten a los niños deben ser "mentiras de palabra" pero no "mentiras verdaderas"; deben ser mitos subordinados al *logos* y a la justicia de la *Polis*.

Es en medio de estas disquisiciones que aparecerá la palabra "teología". Pero significativamente es pronunciada por Adimanto, no por Sócrates. Adimanto le pide a Sócrates algún ejemplo de tales mitos buenos. Y Sócrates le responde que ni él ni Adimanto son poetas que puedan narrar fábulas (*mythologein*), sino fundadores de una *Polis*. Y como tales, sólo pueden sentar los lineamientos-marco (*typois*, huellas, figuras, imágenes, caracteres, esbozos) de esos mitos para guiar a los poetas. Acá repregunta Adimanto cuáles son esos lineamientos-marco (*typoi*) que conforman la *theologia*, o sea, el correcto discurso, o *logos* verídico, sobre la divinidad. Es notable el salto que la introducción de este término pretende introducir en la discusión. Tanto Sócrates como Adimanto venían hablando de fábulas (mitos) sobre la divinidad y las cosas divinas, pero ahora Adimanto, que ha seguido la argumentación socrática, cambia del *mito* al *logos* (discurso argumentado, fundado). Sin embargo, Sócrates parece reticente a adoptar el término que quiere introducir Adimanto. En efecto, la respuesta de Sócrates es que se debe siempre aludir a la divinidad tal cual es efectivamente, aunque se lo haga con los *mitos* de la épica, de la lírica o de la tragedia. ¿Qué significado puede tener esta llamativa elusión de Sócrates ante el término que pretende introducir Adimanto? Parece claro que Sócrates rehúsa aplicar la palabra *logos* a este tipo de discurso educativo sobre la divinidad; aunque tampoco se trate ya de las fábulas falsas de los poetas populares como Homero. Lo que hay implícito aquí es una división tripartita de los discursos posibles acerca de la divinidad. En primer lugar habría un discurso filosófico, fundado en el *logos*, que no parece alcanzable por cualquiera y menos por los niños (sólo a este tipo de discurso le correspondería propiamente la palabra

"teología" que incorrectamente pretendía introducir Adimanto en el contexto de la educación de los futuros guardianes-cuidadores). Por otro lado, en el extremo opuesto, están las fábulas (mitos) de los poetas populares, quienes pintan indecorosamente a los dioses, sea en la épica, en la lírica o en la tragedia (verdaderas mentiras que, según Sócrates, se fundan en la ignorancia, la promueven y la esparcen, con todas las implicancias negativas que ello acarrea para la *Polis*). Y por último, en un estadio intermedio, estarían las fábulas (mitos) que deben narrarse a los futuros guardianes-cuidadores, sea a través de la lírica, la épica o la tragedia: un discurso paidético que, aunque fabuloso y poético, es sólo una "mentira de palabra" pero no una "mentira verdadera", pues no enseña cosas falsas acerca de la divinidad y está subordinado al *logos* filosófico que le pone límites. Por lo demás, es obvio que para el Sócrates de Platón sólo son útiles para la armonía de la *Polis* los discursos del primer y tercer tipo, en tanto los discursos del segundo tipo, el de los poetas populares consagrados, resultan disolventes y atentatorios contra la unidad de la *Polis*. En otras palabras: las mentiras buenas del tercer tipo serían expresiones metafóricas adecuadas subordinadas al *sentido propio* del discurso filosófico del primer tipo; en cambio, las mentiras verdaderas de la segunda categoría serian metáforas malas.

En conclusión, podría decirse que la correlación entre religión y política ya se encuentra fuertemente establecida en la primera gran obra de la teoría política occidental. Si dejamos de lado los pruritos y reservas terminológicos de Sócrates respecto de la palabra "teología", y si utilizamos esa expresión en un sentido amplio (discurso acerca de lo divino, sin incluir ninguna connotación referida a su corrección o incorrección), podemos distinguir ya en Platón tres tipos de teología: 1. una teología filosófica; b) una teología paidética, fabulosa pero políticamente útil; y 3. una teología mítica, fabulosa y políticamente nefasta. Las dos primeras son adecuadas a la unidad política porque emplean, o bien un lenguaje apropiado, o bien un lenguaje metafórico subordinado al lenguaje apropiado; la tercera, en cambio, es una enfermedad de la *Polis* que debe ser evitada o sanada, pues apela a un lenguaje impropio en todo sentido.

2. Política, economía y teología en Aristóteles.

Pasemos ahora a Aristóteles. En principio, me limitaré a la interpretación de un pasaje de *Metafísica* sobre el que ha llamado la atención Erik Peterson en su famoso ensayo de 1935. Se trata de la cita de Homero ("no es bueno el gobierno de muchos, sino que sólo uno debe ser el jefe") con que Aristóteles termina el Libro XII de su *Metafísica*[6]. En ese libro están las doctrinas conocidas como "la teología de Aristóteles", esto es, sus tesis acerca de la divinidad y las cosas divinas, también llamada "Filosofía Primera". Luego quiero decir algo sobre otros dos pasajes de *Metafísica* que me parecen relevantes para la cuestión.

En el Libro XII de *Metafísica*, Aristóteles comienza distinguiendo tres clases de sustancias (*ousías*), o sea, de realidades que existen por sí mismas[7]. Hay sustancias sujetas a la generación y a la aniquilación (cosas individuales sensibles); también hay una sustancia sensible eterna (el Todo Sensible); y por último hay una sustancia eterna, inmóvil, no sensible y motor primero de todo el universo. La Filosofía Primera o teología se aboca especialmente al estudio de la tercera. Las sustancias sensibles corruptibles están compuestas de materia (potencia) y de alguna forma que la "actualiza" en algo y no en otra cosa. Ahora bien, el cambio de una cosa en otra, es decir, el proceso de "generación-aniquilación-generación" de las sustancias del primer tipo, implica siempre la "potencialidad" de la materia como "sustrato" del cambio. Y esos cambios en las sustancias sensibles individuales están determinados por el movimiento circular de la "sustancia sensible eterna", esto es, de la sustancia del segundo tipo, el Todo Sensible, constituida por las esferas celestes de las estrellas fijas. Pero ¿cómo se produce el movimiento circular eterno de esa segunda *ousía*? Aristóteles entiende que debe haber una *ousía* causa primera, no sensible, eterna e inmóvil (sustancia del tercer tipo); de lo contrarío caeríamos en una regresión al infinito, y el cambio y el movimiento no serían posibles. Además, esa causa primera

---

6 Aristóteles, *Metafísica*, 1075a, 37.

7 A diferencia de las "sustancias" (*ousías*), las "categorías" sólo pueden existir *en* las sustancias; por ejemplo, la cantidad, el modo, la relación, etc. sólo existen *en* alguna sustancia, no por sí mismas.

no puede ser material, porque, en tanto la materia es potencia, estaría sujeta al cambio; entonces, para que sea verdaderamente una causa primera inmóvil, motor de todo el universo, debe ser puramente *inteligencia*, e *inteligencia que sólo se intelige a sí misma* (si pensara en otra cosa estaría necesitada de algo y ya no se bastaría a sí misma, y por ende, tendría movimiento). ¿Y cómo es que este motor inmóvil puede producir el movimiento de la segunda *ousía*, y a su través, el de todas las demás sustancias sensibles corruptibles? La respuesta aristotélica es muy elegante: el movimiento de la sustancia sensible-celeste eterna se produce por su "deseo" de alcanzar e imitar la perfección de la sustancia primera (de la misma manera que el amado hace mover al amante sin moverse él mismo). Y Aristóteles remata esta tesis afirmando que ese primer motor inmóvil es el supremo Bien, la auténtica deidad inmóvil que como objeto de "deseo" produce el movimiento de todo el universo sensible.

Sobre el final de ese Libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles pasa a considerar la cuestión de la trascendencia o inmanencia de ese Bien, causa primera y motor último inmóvil del universo: ¿ese Bien es algo separado del Todo, o es un orden inherente al Todo? ¿O acaso es ambas cosas?[8]. Aristóteles parece inclinarse por la tercera opción, y explica el caso con dos metáforas, una militar y otra doméstica. El general dirige al ejército sin moverse él, imprimiéndole el orden que lo hace propiamente actuar como un ejército; el orden está en el general y, a la vez, está en el ejército porque está en el general. También el orden doméstico funciona así: los que mandan (los libres) imponen el orden a los subordinados (esclavos y familiares inferiores), y el orden se halla en la familia porque también se halla en el jefe de familia. De aquí que al final del libro, después de refutar otras concepciones metafísicas pluralistas, Aristóteles cierre con la cita de Homero: "sólo uno debe mandar, porque no es bueno el gobierno de muchos". Esta cita que Aristóteles toma de Homero corresponde a la *Ilíada*, II, 204, y son palabras que el poeta pone en boca de Ulises, quien a pedido de Atenea busca convencer a los aqueos para que permanezcan en el sitio junto a Agamenón y no retornen a sus hogares. Lo importante de este

8 Aristóteles, *Metafísica*, 1075a, 11.

pasaje es que Aristóteles caracteriza el orden del universo en términos no estrictamente políticos, sino domésticos y militares, pues según su teoría política, la administración del hogar (*oikos*) es diferente del orden propiamente político (la *Polis*): en el hogar se trata de hombres libres que dirigen a seres no libres; en la *Polis* se trata de reglar un orden entre hombres libres. Si se toman seriamente las analogías metafóricas de Aristóteles, se ve que concibe al universo como un gran *oikos*, es decir, como una unidad jerárquica familiar, no como una gran *Polis*.

Luego veremos la importancia que ese pasaje cobra para Peterson[9]. Ahora quiero referirme a otros dos pasajes que me parecen de importancia en la teología aristotélica: *Met.* II, 995a y *Met.* XII, 1074b.

En *Met.* 995a (Libro II), Aristóteles dice que la eficacia de la instrucción depende de los hábitos de cada persona. Cada uno está acostumbrado a hablar de cierto modo, y del mismo modo necesita que se le hable; de lo contrario, no entiende. Algunas personas sólo admiten lo que se expresa con rigor matemático; otras sólo entienden con ejemplos; otras precisan la autoridad de los poetas. Sin embargo, estas vías no son igualmente aptas para aprender cualquier tema o disciplina del conocimiento. Por ejemplo, la exactitud matemática sólo es posible en los ámbitos donde el objeto es inmaterial, pero no sirve bien al conocimiento de la naturaleza (*fysis*).

Y en *Met.* 1074b (Libro XII), Aristóteles dice que desde tiempos remotos se ha usado el relato mítico para trasmitirnos que los astros son divinidades y que toda la naturaleza está impregnada de divinidad. Y también se ha dicho siempre que los dioses tienen forma humana, o similar a los seres naturales, para persuadir más fácilmente a la gente y así contribuir

9 También es de suma importancia para Giorgio Agamben, quien en su libro *Il regno e la gloria* (2007), busca una solución salomónica a la polémica Schmitt-Peterson. Agamben, siguiendo en gran medida a Foucault, traza una genealogía de ciertos conceptos fundamentales del pensamiento político moderno estudiando su homología, no sólo en relación con conceptos políticos de la teología cristiana, sino en relación con conceptos económicos de esa misma teología (entendiendo “economía” en su sentido clásico griego, es decir, como administración o gobierno de la casa).

a la defensa de las leyes y el bien común. Pero aunque se las repute divinas, tales ideas sólo son desechos de verdad (ruinas, escombros); lo único verdadero que hay en ellas, dice Aristóteles, es su núcleo originario, o sea, que la divinidad es sustancia primera.

Pareciera, entonces, que Aristóteles diferencia dos clases de discursos sobre la divinidad: uno inadecuado (porque habla de la divinidad como algo sensible, y por lo tanto, no versa sobre la verdadera divinidad) y otro adecuado (que la considera propiamente como *ousía primera*, no sensible sino inteligible). Además, si esto es así, el discurso adecuado respecto de la divinidad debe ser de carácter exacto, como el de las matemáticas; en cambio, el discurso inadecuado, inapropiado o metafórico sobre lo divino, aunque no alcanza exactitud ni puede alcanzarla, sí puede ser empleado con utilidad política (no obstante ser, desde el punto de vista de la ciencia, sólo un discurso derruido y vetusto). La capacidad y carácter de cada persona determinará su posibilidad de acceder a un conocimiento apropiado o inapropiado de las cosas divinas.

Ahora bien, más allá de las muchas diferencias de contenido que puedan apuntarse respecto de las doctrinas metafísicas de Platón y de Aristóteles, parece que ambos coinciden en diferenciar tres tipos de discursos sobre lo divino. La apropiada comprensión de la divinidad no está "construida" con fines políticos, pero no podría tener implicancias negativas para el orden de la *Polis*, sino todo lo contrario. Luego, una comprensión inapropiada e inexacta (metafórica, alegórica) de lo divino puede ser útil y conveniente al orden político, o bien, puede ser todo lo contrario. En resumen, parece que en Aristóteles también hay una división tripartita de los tipos de teología, a los que llamaré: 1. teología filosófica, 2. teología mítica útil para la *Polis*, y 3. teología mítica perjudicial para la *Polis*. La primera sería un discurso en sentido propio acerca de lo divino; las otras dos constituirían discursos metafóricos, que respectivamente son buenos o malos para el orden político.

El mismo Aristóteles muestra la connotación política de su propia teología filosófica cuando desciende del mundo de la "exactitud matemática" de su demostración del primer motor inmóvil inmaterial a la imagen ilustrativa (muy sensible, por cierto) del general que mueve a su ejército. Y especialmente, al final de *Met.* Libro XII cuando recurre al poeta por excelencia, Homero, para dar una imagen de aquella sustancia primera ("sólo uno debe ser el jefe, porque no es bueno el gobierno de muchos"). Esos ejemplos muestran que para Aristóteles, como para Platón, no sólo es posible una metaforización adecuada[10] de lo divino, sino que ello también es necesario para persuadir a la gente incapaz de acceder al discurso teológico apropiado y riguroso de la filosofía. Y ello no sólo es posible sino necesario para inculcar el respeto a las leyes y asegurar el buen orden de la *Polis*.

3. Filosofía pagana y teología cristiana. Helenismo, cristianismo e imperio. Varrón y San Agustín.

Como vimos, Aristóteles presenta su Filosofía Primera (es decir, su teología filosófica) bajo una imagen no propiamente política sino económica; quiero decir, que su imagen del universo se parece más a la del orden doméstico (*oikos*) que a la del orden político (*Polis*). Y es ese modelo económico-doméstico del universo el que podrá maridarse fácilmente con el monoteísmo y el imperio que ya irrumpen en el mundo antiguo occidental. De ello trata en gran parte el famoso libro de Peterson sobre *El monoteísmo como problema político*.

Peterson comienza su famoso ensayo sobre el monoteísmo con la misma cita que Aristóteles hacía de Homero: "Sólo uno debe ser jefe, porque no es bueno que manden muchos". Y apoyándose expresamente en la interpretación de Werner Jaeger, dice Peterson que el Libro XII de *Metafísica* se complementa con el XIV, ambos escritos en clave polémica tanto contra el dualismo metafísico platónico como contra el pluralismo de Espeusipo. En este sentido, la cita de Homero

---

10 Es decir: hacer sensible lo no sensible, mostrar el sentido apropiado a través de lo alegórico o metafórico.

viene a resumir con una imagen alegórica el principio aristotélico de la unidad metafísica del cosmos. Esta metafísica "monárquica" (aunque Aristóteles aún no emplea esa palabra en este contexto metafísico) alcanza su plenitud en los inicios de la era cristiana. Peterson toma como ejemplos de ello al tratado *Del mundo* (de inspiración aristotélica pero de autoría desconocida) y al pensamiento judeo-helenizante de Filón de Alejandría.

En el *Del mundo* se compara a Dios con un rey persa que reina desde una habitación de difícil acceso, sin abocarse personalmente al trámite de la administración cotidiana: esas tareas están a cargo de los funcionarios menores, porque serían tareas indignas de un rey. Así, este Dios-rey mueve el universo como un titiritero oculto que dirige a sus muñecos desde un solo comando[11]. Por su parte, Filón de Alejandría (en quien, según Peterson, aparece por primera vez el término "monarquía" aplicado al gobierno del universo por Dios) habría recurrido a la filosofía griega con fines pedagógicos o propagandísticos: su intención habría sido hacer comprensibles a los paganos el monoteísmo judío. El primer mandamiento implica que Dios es el monarca del universo; pero los restantes mandamientos se refieren específicamente a Israel, su pueblo elegido. De este modo, Israel se comprende a sí mismo como pueblo-sacerdote, intermediario entre Dios y todos los demás pueblos. También se compara a Dios con el rey persa y sus funcionarios subordinados: sería impropio rendirle a esos servidores los honores que sólo corresponden al monarca único y superior. También Filón cita el famoso verso de Homero, diciendo que la idea de mando único no puede limitarse a una ciudad o nación, sino que se extiende a todo el universo (esto, a pesar de las simpatías políticas democráticas que se atribuyen a Filón). Esta operación metafísica fue posible, explica Peterson, porque el estoicismo ya había asimilado el *cosmos* a una gran *polis*.

[11] Ya en el siglo V a.C. Esquilo describía ese modo de gobernar propio de los persas, y con orgullo contraponía ese modo personalista de mando al modo legalista de los atenienses, quienes no se llamaban súbditos de ningún hombre (Esquilo, *Los persas*, 900, 979 y 240).

La idea de esta monarquía divina se encuentra luego entre los apologetas cristianos, lo que pone de relieve la estrecha vinculación entre la Iglesia primitiva y el judaísmo. Sin embargo, esta idea que identifica monarquía y monoteísmo mostrará sus limitaciones cuando se la intente compatibilizar con el "dogma apostólico" de la trinidad. No obstante, antes que ello ocurra, la asimilación de monarquía y monoteísmo continuará afirmándose en Orígenes, hasta consagrarse políticamente como ideología del Imperio Romano a través de Eusebio, teólogo de Constantino y nombre que volveremos a ver cuando tratemos la polémica Schmitt-Peterson. En su réplica a Celso, Orígenes alegaba que el Logos divino puede unificar todos los pueblos en uno solo cuando llegue el último día. La misma expansión de la fe cristiana estaría demostrando esta fuerza del Logos divino. Y esta expansión era ya posible por el propio Imperio Romano que había eliminado las fronteras entre los pueblos: no es casualidad que Jesús naciera casi de inmediato con el imperio proclamado por Augusto. Eusebio profundizará esta misma idea: sostiene que en el plan de Dios hay una íntima conexión entre el Imperio de Augusto y el nacimiento de Jesús. El Imperio Romano, al superar la pluralidad de pueblos, ha establecido la paz universal. Según Peterson, en Eusebio hay un interés político por poner al cristianismo al servicio del Imperio Romano. Este Imperio es el cumplimiento de la profecía de paz universal que supera los particularismos de los pueblos. Y Constantino viene a culminar la obra de unificación iniciada por Augusto. Así se opera la cristianización de Roma y la romanización del cristianismo. Esta conexión entre monoteísmo, monarquía terrena universal, entre Roma y cristianismo, sostiene Peterson, se continúa en San Ambrosio, San Jerónimo, Orosio y en toda la patrística, oriental y latina.

Hasta este punto el escrito de Peterson no ha presentado motivos para la polémica. Pero, se pregunta Peterson, ¿por qué habría que ver un simple monoteísmo en la fe cristiana?[12]. Ya la controversia con el arrianismo había puesto de manifiesto que el monoteísmo no era más que "una pieza del Imperio",

[12] Peterson, Erik: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999; p. 92.

una herramienta política (los arrianos, fieles continuadores de la línea de Eusebio, fueron los teólogos de Bizancio). Y será con Gregorio de Nacianzo –explica Peterson– cuando el dogma específicamente cristiano del Dios Trino romperá con cualquier utilización política de la teología cristiana: el concepto de Un-Dios-Trino no tiene correlato posible en la creación, no hay traducción posible de ese gobierno divino a la política terrena; por lo que nunca podría ser identificado con un orden político determinado. Y luego, el remate final contra el empleo político del cristianismo, según Peterson, lo hace San Agustín en la Iglesia de Occidente al desmarcar de Roma la paz prometida en las profecías. En Agustín, la paz prometida es una paz espiritual que se ubica en un tiempo escatológico (mejor dicho, está fuera del tiempo secular). Así, Peterson concluye su ensayo con estas palabras que sí son polémicas:

> "Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una 'teología política' que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una 'teología política'. Pero el Evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún césar, porque esa paz es un don de Aquel que está 'sobre toda razón'"[13].

Dejaremos para más adelante la polémica entre el teólogo católico Peterson y el jurista católico Schmitt. Por el momento me interesa destacar que Peterson parece entender por "teología política" el empleo consciente y deliberado de la teología al servicio de la política. En otras palabras: no la entiende como una "sociología de los conceptos" que constata analogías entre ambos campos semánticos, como parece entenderla Schmitt al menos en su acepción explícita, sino que la entiende como una manipulación política de la teología. Y en función de ello, Peterson sostiene que la teología correcta, la "verdadera" teología cristiana, no puede prestarse nunca a la manipulación política en virtud de su propia

13 Ibid. p. 95.

verdad escatológica (doctrina de la Trinidad y de la trascendencia del Reino prometido). En cambio, las "falsas" teologías serían todo lo contrario de aquélla y presentarían siempre una cara política. Así queda claro el sentido de la "Advertencia" con que comienza el afamado ensayo de Peterson:

> "La Ilustración europea redujo la fe cristiana al 'monoteísmo', cuyo contenido teológico es tan problemático como sus consecuencias políticas. La actividad política del cristiano sólo es posible en el supuesto de la fe en el Dios trino. Esta fe cae más allá del judaísmo y el paganismo, del 'monoteísmo' y el 'politeísmo'. Mostraremos con un ejemplo la problemática interna de una 'teología política' que se oriente por el 'monoteísmo'. Que nos ayude, a los lectores y al autor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política del Occidente" (Peterson, 1999: 50).

Esta "Advertencia" torna claro ahora el objetivo político del propio Peterson, es decir, la intención política de su teología supuestamente no política: Peterson no sólo busca alejar al cristiano de las "falsas" interpretaciones politizantes del monoteísmo judío y del politeísmo pagano; lo que trata de hacer (y uno puede sospechar que este es el objetivo primero de Peterson) es alejarlo del "falso" espíritu de la Ilustración y la Modernidad, y con ello, de todas las corrientes de pensamiento político surgidos de ellas. Y si no fuera ésta la verdadera intención política de la teología supuestamente no política de Peterson, sí lo será expresamente la de su intérprete Voegelin. Eric Voegelin, sobre el que volveremos luego, le reconoce a Agustín de Hipona (San Agustín) el mismo rol que le reconoce Peterson en la liberación de la teología cristiana respecto de la política. Igual que Peterson, ve en Agustín el inicio de la "auténtica" teología, es decir, de una teología trascendente imposible de ser traducida al orden político terreno. Por ello dedica algunas páginas a la discusión que, en *De civitate Dei*, hace Agustín respecto de Varrón. Veamos por nuestra cuenta las críticas de san Agustín a Varrón, para ver si efectivamente la teología agustiniana está exenta de ser catalogada como "política".

Varrón fue un romano pagano que escribió en el primer siglo de la era cristiana, es decir, unos cuatrocientos años antes que Agustín. De sus ideas tenemos noticias a través del mismo

Agustín, quien lo menciona y discute reiteradamente a lo largo de su *De civitate Dei*. El tratamiento que hace Agustín respecto de Varrón está orientado a mostrar que incluso un hombre tan sabio, prudente y admirable puede caer en el error si carece de la verdadera inspiración divina de la revelación de Cristo. ¿Cuáles serían esos errores? Según Agustín, Varrón cometería básicamente dos errores: primero, porque traza una diferencia inexistente entre la teología de los poetas (mítica o fabulosa) y la teología civil o política; y segundo, porque no advierte el verdadero sentido de la religión, esto es, la esperanza de vida eterna (y por ende, tampoco capta Varrón la falsedad o los límites de la teología natural de los filósofos, quienes no llegan a la comprensión de Dios como Creador y Señor del universo). Veamos estas críticas de Agustín un poco más detenidamente.

En el capítulo V del Libro 6 de *De civitate Dei*, Agustín nos cuenta que Varrón diferenciaba tres géneros de teología: 1. una teología de los poetas, que corresponde al teatro y es fabulosa, indigna e indecorosa; 2. una teología civil o política que corresponde a las ciudades y es administrada oficial y públicamente por los sacerdotes; y 3. una teología filosófica que versa sobre el mundo. Esta división tripartita de los discursos sobre la divinidad, después de lo dicho sobre Platón y Aristóteles, ya debería resultarnos familiar. Igual que Platón y Aristóteles, Varrón alega en defensa de una teología civil al servicio del orden político. La razón que brindaba Varrón para defender la utilidad de la teología civil es que la teología fabulosa de los poetas exige poco de los ciudadanos, mientras que la teología natural de los filósofos exige demasiado[14]. Por lo tanto es necesaria una teología política administrada oficialmente. Es decir, Varrón tiene una finalidad principalmente política.

Pero Agustín le objeta que la teología civil y la poética son en verdad iguales, es decir, falsas, fabulosas, pues sus dioses son "creados", no "creadores". Y aunque se alegue la utilidad política de una teología civil, Agustín responde que no hay bien real que pueda derivarse de ninguna mentira. Según Agustín, Varrón sabe que la verdadera divinidad es anterior a las ciudades, y que

14 Agustín de Hipona (san Agustín), *La ciudad de Dios*, Libro 6, capítulo VI.

por lo tanto, debió tratar sobre la teología filosófica natural antes que sobre la civil; pero trató primero de los dioses de la ciudad porque su intención era política[15]. Sin embargo, para un hombre sabio como Varrón, dice Agustín, es obvio que esos dioses "creados por las ciudades" son tan falsos como los "creados por los poetas", y en el fondo son los mismos. La verdadera y única divinidad es anterior a las ciudades. De este modo Agustín, en un primer movimiento que subsume a la teología civil y a la poética en una misma clase, reduce la clásica división tripartita de Varrón a una implícita división bipartita; teología falsa y teología verdadera.

No obstante, en un segundo movimiento que postula una teología superior a la de los filósofos (movimiento ya anticipado desde el comienzo de la obra), Agustín restablece una nueva tripartición. De la teología filosófica sólo hay que considerar seriamente a los platónicos[16], porque son quienes más se aproximaron a la verdad de la fe cristiana al pensar una divinidad incorpórea, eterna, cuya búsqueda implica asimismo la felicidad eterna. En el capítulo X del Libro 8, Agustín señala la compatibilidad entre esa teología filosófica platónica y el cristianismo: si bien se puede ser platónico y cristiano, no se requiere conocer a Platón ni a sus discípulos para serlo. El cristiano no necesita de todo ese vocabulario filosófico para saber que el verdadero Dios es creador de todo, que nos hizo a su imagen, que de Él proviene también el conocimiento que tenemos de Él y de nosotros mismos, así como la gracia con que uniéndonos a Él seremos bienaventurados. Obviamente, Agustín condena como falsas, no sólo a la teología civil y poética, sino a la teología de los filósofos materialistas. Por eso dice que sólo los platónicos se acercaron a la verdadera teología. La verdadera teología no espera, o no se limita a esperar, bienes terrenos, como se espera de las divinidades paganas, aunque se pretendan filosóficas. La verdadera teología espera la vida y la felicidad eterna; y las espera en otro mundo.

Así, podemos diferenciar en Agustín nuevamente tres clases de discursos sobre la divinidad: 1. una teología fabulosa, falsa y, según Agustín, de inspiración demoníaca; 2. una teología filosófica de inspiración platónica que sería cercana a la verdad cristiana y no

[15] Ibid. Libro 6, capítulos III y IV.

[16] Ibid. Libro 8, capítulos I, V y IX.

contradictoria con ella; y 3. la teología cristiana, revelada, verdadera, pues afirma la existencia de un Dios único, todo poderoso, creador, Señor del universo –ni creado ni manipulado por los hombres– y de quien cabe esperar la vida y la felicidad eterna más allá de la muerte corporal. Pero según esta nueva tripartición, la teología "verdadera" pasaría a divorciarse totalmente del problema político terreno. Veamos si esto es cierto.

Agustín trascendentaliza radicalmente la teología, de manera que no hay que buscar a Dios ni a la vida, la paz y la felicidad prometidas en este mundo. Y es por esta trascendentalización total que Peterson y Voegelin creen ver clausurada la posibilidad de cualquier teología política cristiana. Pero en este dictamen, creo yo, hay mucha premura y sesgo. Es claro que todo *De civitate Dei* está escrito en clave polémica contra los núcleos paganos aristocráticos de Roma que culpaban al cristianismo por el debilitamiento del Imperio y el saqueo de Roma por los bárbaros. Frente a esas acusaciones Agustín alega que, gracias al cristianismo, la invasión bárbara fue mucho menos dañina de lo que debió ser[17]. Por lo tanto, a pesar del dictamen de Peterson y Voegelin, la propia obra de Agustín sería teológica-política, al menos en ese marco coyuntural.

Pero además, más allá del contexto particular de Agustín, tampoco resulta difícil ver la correspondencia que existe entre el agustiniano Dios trascendente, Creador y Señor del Universo de quien cabe esperar la vida y la felicidad eternas, y el Estado moderno, que se presentará, después de varios siglos de teología cristiana, como un poder superior que no sólo imprime orden en la sociedad sino que la crea, y de quien cabe esperar nos garantice la vida y la paz terrenas. Esa analogía teológico-política implícita puede hallarse fácilmente en los más importantes teóricos modernos del Estado, empezando por Hobbes. Peterson y Voegelin dirían que si tal correspondencia conceptual existe, es ilegítima desde el punto de vista de la teología. Pero podría replicárseles que, aunque un cristiano con formación teológica la considere ilegítima, no por ello deja de presentarse, desde el punto de vista político, como un hecho palpable. Como veremos, esta será la respuesta que dará Schmitt a la supuesta refutación de la teología política que intentó Peterson en su contra.

---

[17] Ibid., Libro 1.

4. El Estado moderno y la teoría de los poderes.

Para ilustrar lo dicho en el último párrafo del punto anterior, debemos dar un gran salto en el tiempo y trasladarnos ahora al siglo XVII de la era cristiana; aquí nos encontramos con presupuestos teórico-políticos muy diferentes a los de los antiguos. Creo que con el inglés Thomas Hobbes se inicia un nuevo modo de teorizar la política, por muchas razones, pero en lo que aquí me interesa, por pensar el orden social como resultado de la construcción de un "mecanismo" de ingeniería sobrepuesto a la sociedad. Claro que Hobbes no inventa el nuevo paradigma mecanicista: el "mecanicismo" responde a un clima epocal en el cual se mueve Hobbes (no en vano es contemporáneo de Descartes y de Newton). Pero es él quien lleva al terreno político esas ideas mecanicistas, condensándolas por primera vez en un sistema filosófico político exitoso, novedoso e influyente en el pensamiento posterior. Sin embargo, sin perjuicio de la originalidad de Hobbes y de su radicalidad en cuanto a pretender una teoría política autónoma, ciertas categorías teológicas aún se adivinan en su manera de concebir el orden sociopolítico.

Es necesario subrayar que no es que en este nuevo clima de pensamiento desaparezca la comparación del orden sociopolítico con un organismo, con un *makros anthropon*. Pero lo que aparece ahora es la asimilación de todo organismo a un mecanismo de relojería, a un artefacto mecánico, y la asimilación del experto (médico o político) al constructor y reparador de artefactos mecánicos[18].

---

[18] Ya la antropología filosófica cartesiana había operado esta asimilación: "…el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto como difiere un reloj u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, del mismo reloj, u otra máquina, cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento" (DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, artículo 6). Y un siglo después, esta imagen llegará a su expresión paradigmática en *El hombre máquina* (1748) del médico Julien de La Mettrie: "Esta oscilación natural o propia de nuestra máquina, semejante a la del péndulo, de la cual está dotada cada fibra y, por así decirlo, cada elemento fibroso, no puede ejercitarse siempre. Es preciso renovarla a medida que se gasta, darle fuerzas cuando se debilita, debilitarla cuando es oprimida por un exceso de fuerza y de vigor. Sólo en esto consiste la verdadera medicina. / El cuerpo no es más que un reloj cuyo relojero es cada nuevo quilo" (LA METTRIE, J., *El hombre máquina*, Eudeba, Buenos Aires 1962, p. 86).

Por ello, Hobbes podrá presentar al Estado, al *Leviathan*, como un macro-hombre que es, a la vez, un gran artefacto mecánico; y podrá hablar de los problemas políticos como "enfermedades" de ese "mecanismo". Pero además, más de mil quinientos años de monoteísmo no han pasado en vano, y Hobbes también puede presentar a su *Leviathan* como un Dios terreno o mortal[19]. Estas tres metáforas hobbesianas (Estado-hombre, Estado-mecanismo y Estado-dios), como se constata desde la "Introducción" del *Leviathan*, se superponen y sustituyen entre sí, y este entrecruzamiento entre organicismo, mecanicismo y teología será frecuente en la teoría política posterior.

Un ejemplo muy ilustrativo de esto es la explicación de la constitución inglesa que brinda la influyente obra de William Blackstone, *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra* (1765-69). El caso es interesante porque la constitución inglesa fue considerada el modelo a imitar por todos los pensadores liberales de la época, desde Montesquieu hasta Constant. Blackstone no sólo superpone –como Montesquieu– la antigua doctrina organicista del gobierno mixto a la moderna doctrina mecanicista de la división de poderes, sino que también las enraíza en fuertes presupuestos religiosos y teológicos. La excelencia de la constitución inglesa radicaría, según Blackstone, en que la soberanía (legislación) se reparte en tres órganos (Rey, Lores y Comunes[20]) que encarnan respectivamente, no sólo a los tradicionales principios puros de monarquía, aristocracia y democracia, sino a los tres principales atributos divinos: poder, sabiduría y bondad[21].

---

19 La postulación del Estado como "dios mortal", ¿no sugiere a la vez –por inversión de la imagen– que Dios es un Estado eterno?

20 Nótese que aquí, a diferencia de Montesquieu, no se habla de un poder judicial, sino de tres poderes constituidos por la Corona y cada una de las cámaras del Parlamento.

21 Al parecer, Blackstone está aquí haciéndose eco de una tradición que se remontaba, al menos, a un siglo atrás, y a la que Hobbes ya aludía críticamente: "En el reino de Dios puede haber tres Personas independientes sin quebrar la unidad en Dios que reina; pero donde reinan los hombres, sujetos a la diversidad de opiniones, esto no puede ser así". Hobbes, Th., *Leviathan*, Penguin Classics, England 1985, p. 372 [la traducción del pasaje es mía].

La importancia del libro de Blackstone, a mi entender, radica en hacer explícitos algunos supuestos teológicos de la doctrina de la división de poderes. En última instancia, la diferencia entre el "Dios terreno o mortal" de Hobbes y el de Blackstone parece no ser más que la traducción jurídico-política de la polémica teológica entre monoteísmo y trinitarismo. Y creo que, al margen de esas variaciones, esos presupuestos teológicos no desaparecen con un mero cambio de lenguaje y fundamentos. Es más: los supuestos teológicos de la doctrina tripartita de las funciones del Estado parecen mantenerse aún hoy incólumes: no es nada difícil ver la evidente analogía que existe entre los tres poderes del Estado –legislativo, ejecutivo y judicial– y los tres aspectos bajo los cuales se considera la idea de Dios: creador, providencia y juez.

También la teoría del poder constituyente originario parece proceder de la teología judeocristiana. Si bien los americanos del Norte ya habían hecho su experiencia constituyente en 1787, la primera teorización explícita de esta doctrina en la literatura política se produce en el famoso manifiesto revolucionario de Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, en las primeras jornadas del proceso revolucionario francés de 1789. Esta doctrina que distingue un poder constituyente extraordinario y poderes constituidos ordinarios ha sido algunas veces equivocadamente asociada con la metafísica de Spinoza, de la que supuestamente sería tributaria[22]. En efecto, a primera vista parece haber familiaridad entre los conceptos spinozianos de *natura naturans y natura naturata* y los conceptos jurídico-políticos de Sieyès de *poder constituyente y poder constituido*[23]. Pero si se hila más

[22] Esto hacen, por ejemplo, Francisco Ayala, en su introducción a su traducción de *¿Qué es el tercer estado?* de Sieyès (Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, Americalee, Buenos Aires 1943) y Genaro Carrió en *Sobre los límites del lenguaje normativo*, Astrea, Buenos Aires 1973. Pero tanto Ayala como Carrió toman de Carl Schmitt esa asociación entre la ontología de Spinoza y la doctrina del Poder Constituyente. El jurista alemán la había lanzado en 1928. Cf. Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid 1992, p. 97. Pero la agudeza teológica de este jurista católico lo llevó luego, en 1950, a vincular las nociones de "poder constituyente" y "poder constituido" con los conceptos escolásticos, recepcionados por el derecho de gentes, de *ordo ordinans* y *ordo ordinatus*, de clara procedencia cristiano-medieval. Cf. Schmitt, C., *El nomos de la Tierra*, Editorial Struhart, Buenos Aires 2005, p 65.

[23] En realidad, Sieyès suele hablar de "poder extraordinario" y "poder ordinario".

fino, la analogía es incorrecta: los conceptos spinozianos se refieren a dos modos de comprender una misma y única Sustancia eterna e infinita (la *Natura*) que se "modifica" a sí misma y se produce desde sí misma (es *causa sui*) inmanentemente[24]. Esta ontología de Spinoza es incompatible con cualquier postulación "creacionista" trascendente[25]. Y por la misma razón tampoco podemos hallar antecedentes razonables de esta doctrina del poder constituyente originario en el pensamiento pagano-antiguo (ni en su metafísica ni en su teoría política), pues la idea de creación *ex nihilo* le es prácticamente extraña.

Creo que, en realidad, la distinción de Sieyès (y no es irrelevante el hecho de que se trate de un clérigo con buena formación teológica católica) está inspirada en la metafísica creacionista de las religiones monoteístas, y nada tiene que ver con la ontología de Spinoza. En otras palabras: creo que la distinción *poder constituyente / poder constituido* es análoga a la clásica distinción teológica entre Creador y creación, distinción tan extraña al pensamiento pagano clásico como al moderno sistema filosófico de Spinoza. Comparemos las siguientes expresiones:

> "Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era soledad y caos, y las tinieblas cubrían el abismo, pero el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas. Entonces dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz" (*Génesis*: 1, 1-3). "Así fueron acabados el cielo y la tierra y toda su ornamentación. Dios dio por terminada su obra el séptimo día y en este día cesó de toda obra que había hecho. Dios bendijo este día y lo santificó porque en él había cesado de toda obra de su actividad creadora. Tal fue el origen del cielo y de la tierra cuando fueron creados" (*Génesis*: 2, 2-4).

---

24 Spinoza, B., *Ética*, Libro I, prop. XXIX, escolio.

25 Seguramente, los conceptos spinozianos de *natura naturans* y *natura naturata* guardan más analogía con el inmanentismo monista kelseniano y su distinción de dos modos de comprender un mismo orden jurídico: el dinámico y el estático (Kelsen, H., *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México 1988, p. 144). Pero precisamente por esto, rechazar el dualismo Estado/orden jurídico, afirmando la identidad entre ambos términos, como hace Kelsen, implica rechazar la doctrina de un poder constituyente como poder originario prelegal. Desde un punto de vista kelseniano, dicha doctrina es sólo "ideología" orientada a justificar el cambio de un orden jurídico por otro. Kelsen está tan lejos de sostener la teoría del poder constituyente originario como Spinoza lo está de sostener una ontología creacionista.

> “En el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba con Dios y el *Logos* era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo fue hecho por él y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho” (Evangelio según San Juan, 1, 1-4).

> “Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer la Justicia, afianzar la Tranquilidad interior, proveer a la Defensa común, promover el Bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestros descendientes los beneficios de la Libertad, estatuimos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América” (“Preámbulo” de la Constitución norteamericana de 1787)[26].

> “La nación existe antes que todo, es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, es la ley misma” (Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, 1789).

> “En adelante, la era actual merecerá que se la llame Edad de la Razón, y la generación actual aparecerá ante el futuro como el Adán de un mundo nuevo” (Th. Paine, *Derechos del hombre*, 1792).

Como se ve, el lenguaje del constituyente originario –y el de sus teorizadores– es muy parecido al lenguaje del Antiguo y del Nuevo Testamento. El constituyente (identificado con el “pueblo” o con la “nación”) es *origen de todo*; *estatuye y sanciona* (o como en el caso argentino, *ordena, decreta y establece*) de un modo muy parecido a como Dios dice *haya* o *hágase* tal cosa. El poder constituyente se presenta como una suerte de *Logos* ordenador. Y de modo similar a como Dios genera un universo en siete días y de una vez por todas (y lo crea desde un *abismo* de *tinieblas* y *caos*), el constituyente originario *establece* justicia, *afianza* tranquilidad, *provee* a la defensa, *promueve* bienestar, para el resto de la posteridad. El constituyente, una vez *acabada su obra* también *descansa* (aunque su obra pueda haber consumido más de siete días) y permite que su “criatura” comience a vivir por sí misma; pero puede reaparecer eventualmente para introducir retoques, del mismo modo que Dios puede renovar su alianza con su pueblo o hacer una nueva, o en ciertos casos,

[26] El “Preámbulo” de la Constitución argentina es muy parecido en contenido e idéntico en estilo.

milagro mediante, alterar algunas de las leyes dadas por Él mismo al universo (la doctrina jurídica del "estado de excepción", como se verá en otra parte, ha sido comparada más de una vez con el "milagro" en el plano teológico)[27]. Es más: así como Dios *bendice* y *santifica* aquel día, también los pueblos *festejan* y *conmemoran* el día *glorioso* en que su "padres fundadores" les dieron su orden constitucional. Y no sorprende que la Constitución *escrita* (la Escritura Constitucional) sea presentada –como hace Thomas Paine en 1792– como la "Biblia política del Estado"[28].

Aunque de diversa procedencia ideológica, las doctrinas de la *división de poderes* y del *Poder Constituyente originario* comparten un léxico de sedimentaciones organicistas, mecanicistas y teológicas;

---

[27] La correspondencia que Agamben postula en *Homo Sacer I* entre la teoría aristotélica de la potencia y el acto y la doctrina del poder constituyente y el poder constituido puede parecer tentadora, y si fuera corroborada echaría por tierra la filiación que yo le he atribuido a esta doctrina política con las teologías creacionistas. La cuestión se reduce a la comparación entre tres pares de conceptos: 1) potencia-acto; 2) creador-creación; 3) poder constituyente-poder constituido. Mientras Agamben postula la correspondencia estructural y filial entre 1) y 3), yo postulo la correspondencia estructural y filial entre 2) y 3). Alguien podría sugerir una tercera posición: la correspondencia estructural entre 1), 2) y 3), pero esta alternativa queda excluida de entrada, pues la teoría aristotélica de la potencia y el acto está explícitamente referida a una concepción eterna del movimiento y del cosmos (*Met.* 1072a 5-15), incompatible con el creacionismo judeocristiano. De modo que la cuestión es: o 1) y 3), o 2) y 3); en otros términos: habría que determinar si este concepto de la teoría política (poder constituyente) guarda analogía estructural con la categoría ontológica aristotélica de potencia o, por el contrario, con el concepto teológico judeocristiano de un Dios creador. La cuestión parece ardua (y por ello Agamben, al defender su posición, entra en minuciosas y nada pacíficas sutilezas interpretativas acerca de Aristóteles), pero el asunto puede simplificarse formulando unas simples preguntas: ¿acaso en tiempos de Sieyès y de los procesos constituyentes americanos imperaba una ontología aristotélica clásica, siquiera greco-pagana en general, esto es, la idea de un cosmos eterno, increado, y de una temporalidad circular? ¿O es más verosímil pensar que en los siglos XVIII y XIX subyace una onto-teología judeocristiana, creacionista, y una visión lineal del tiempo histórico? Además: ¿A qué se parece más el lenguaje de Sieyès y de los constituyentes norteamericanos? ¿Al de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles o, como vimos, al de los textos sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento?

[28] PAINE, Th., *Derechos del hombre*, capítulo 4 "De las constituciones", de la Parte Segunda; Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 249. Y la cita anterior de este autor, donde se comparaba al hombre postrevolucionario con un nuevo Adán, corresponde a la página 354 de la misma edición.

y es especialmente sobre este último donde pueden hallar un piso común: los presupuestos teológicos de ambas doctrinas, implícitos o explícitos, permiten maridarlas en un mismo sistema teórico análogo en sus puntos fundamentales al del monoteísmo creacionista cristiano. Más allá de Blackstone en el siglo XVIII, en su versión actual la doctrina de la *separación de poderes* parece un espejo de los tres aspectos en que se presenta la idea de Dios: a) como Legislador; b) como Providencia; y c) como Juez. Por su parte, pero complementaria en el plano teo-político, la doctrina del *Poder Constituyente* parece un espejo del dualismo característico del monoteísmo creacionista entre Dios-Creador y mundo-creado.

5. Balance parcial de la cuestión e interrogantes.

Antes de pasar a otro plano de la cuestión, intentemos extraer algunas conclusiones parciales de lo visto hasta acá. En principio, encontramos un "modelo pagano" –común a Platón, Aristóteles y Varrón– respecto de las relaciones entre teología y orden político. Se trata de un esquema tripartito:

1. una teología filosófica, argumentada y fundada;
2. una teología mítica-política, fabulosa pero al servicio del orden político y el cumplimiento de las leyes; y
3. una teología mítica-poética, fabulosa y disolvente para el orden político.

Como se ve, se trata de un orden jerárquico, y el carácter apolítico de la teología filosófica es sólo aparente, pues funciona como la instancia suprema que permite trazar la diferencia entre los otros dos géneros de teología, es decir, es el discurso filosófico el que determina cuáles fábulas teológicas son útiles para el orden político y cuáles son subversivas.

La gran innovación del "modelo cristiano" inaugurado por Agustín, en este aspecto, consiste en haber reemplazado la autoridad suprema de los filósofos por la de los sacerdotes cristianos: son ellos quienes ahora se arrogan la decisión de determinar el valor de verdad de las otras dos. En consecuencia, este "modelo cristiano" también es tripartito:

1. una teología sobrenatural, trascendente y revelada, que sería la propia teología trinitarista del cristianismo;
2. una teología natural, filosófica, racional, cercana a "la verdad" de la teología sobrenatural del cristianismo; y
3. una teología falsa y demoníaca (como la de los filósofos materialistas y pluralistas o como la de los poetas).

La prescindencia política de este esquema es sólo aparente, pues surgió, precisamente, de la necesidad política de divorciar a la Iglesia del Imperio una vez que se desmoronó éste. Si en el mundo antiguo los dioses eran los dioses de la ciudad o los dioses del Imperio, lo que incluye al Dios cristiano de Constantino, durante la Edad Media occidental, la cosa será simétricamente inversa: los reinos e imperios serán los reinos e imperios de la Cristiandad. La connivencia entre teología y política no desaparece en absoluto.

A esta altura, entonces, ha llegado el momento de preguntarnos, no sólo si no es política toda teología, sino también si no es más insidiosamente política toda teología que pretenda presentarse como no política, sea ésta platónica, aristotélica, pagana, judía o cristiana. Y también podemos formularnos un segundo interrogante: ¿desde dónde se traza la distinción misma entre teología pura y teologías contaminadas, entre teología auténtica y teologías políticas? ¿Desde la teología o desde la política?

Gran parte del primer interrogante, según creo, ha quedado respondido afirmativamente, como se vio en el caso de Agustín. El segundo interrogante permanecerá abierto hasta que analicemos la polémica Schmitt-Peterson en el siglo XX.

Con la aparición y desarrollo del Estado moderno y en su correlativa teorización se operó una suerte de traducción política de las categorías fundamentales de la teología judeocristiana. A despecho de todas las fundamentaciones supuestamente terrenas, seculares o racionales de esta nueva forma de orden sociopolítico, las homologías entre el discurso teológico y el de la teoría del Estado saltan a la vista. Y fue precisamente toda esta batería de homologías entre la teología y la teoría del Estado lo que dará

tela a la tesis crítica anarquista del Estado como sucedáneo de Dios, y del patriotismo como sucedáneo de la religión (o religión del Estado). En este sentido, el punto central de la polémica decimonónica entre reaccionarios y revolucionarios girará en torno a los siguientes interrogantes: ¿Dios revela la religión y funda su Iglesia, o más bien la Iglesia y su religión "crean" la imagen fantasmagórica de Dios? ¿La Nación funda al Estado y justifica el patriotismo, o más bien el Estado y su apología patriótica "crean" la imagen ideológica de la Nación? Según la respuesta que se brinde a estos interrogantes se obtendrán dos visiones muy opuestas acerca del rol de los "ministros", tanto religiosos como gobernantes.

Capítulo II
La cuestión teológico-política en el siglo XIX

El hombre, Dios y el Estado

"Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia".

Baruch Spinoza,
Etica demostrada según el orden geométrico,
1661-1675.

1. Planteo de la cuestión por Proudhon.

En 1840 aparece un libro fundacional del pensamiento anarquista: *¿Qué es la propiedad?*, de Pierre Joseph Proudhon. Desde sus primeras páginas, Proudhon ya adelanta una de las tesis centrales del anarquismo posterior: la íntima conexión entre explotación económica y dominación política. Sin embargo, en ese libro, la crítica de Proudhon al Estado y a la propiedad aún no se entrelaza con la crítica de la religión. El tríptico anarquista, "ni Dios, ni patrón, ni Estado", todavía no está completo. Incluso, este Proudhon de 1840 se permite hablar de un "dios de igualdad y de libertad".

Pero en 1846, seis años después, en *Sistema de las contradicciones económicas*, la cuestión teológico-política ya aparece claramente. La particular concepción dialéctica de Proudhon lo llevaba a buscar un punto de equilibrio entre el teísmo y el ateísmo, es decir, entre afirmadores y negadores de Dios; y ese punto de equilibrio consistíría en la postulación de Dios "como hipótesis", lo que según Proudhon debía dejar satisfechos a ambos bandos. Sin embargo, esa postulación de Dios como "hipótesis" lo lleva de inmediato a la tesis de que ese Dios no sería nada si no fuera pensado por la criatura, el hombre; con lo que

la teología se presenta como una creación social[29]. El primer movimiento teológico del hombre, según Proudhon, fue proyectar místicamente (inconscientemente) el "yo-social" en la idea de un "yo-cósmico" (Dios). Pero el segundo movimiento fue la crítica racional de esa misma proyección, de modo que el ateísmo viene a ser la consecuencia necesaria de toda teodicea y de toda teología. En efecto, el ateísmo, en tanto que negación, supone siempre una afirmación previa, el teísmo. Por ello, la "hipótesis de Dios" es necesaria para verificar el progreso del género humano, progreso que se verifica, precisamente, como demolición de esa hipótesis, o sea, como alejamiento constante de la idea mística de Dios. Así, el ateísmo de Proudhon resulta ser en realidad un antiteísmo que no es contrario a su hipótesis, sino consecuencia inevitable de ella; por lo que puede afirmar: "¿No veis que sucede con las religiones como con los gobiernos, el más perfecto de los cuales sería la negación de todos?"[30].

En 1849, en prisión, Proudhon escribe sus *Confesiones de un revolucionario*. A pesar de ser un texto menos teórico que militante, Proudhon profundiza algunas de sus tesis anteriores sobre religión y política:

> "El gran resorte de las constituciones políticas es, pues, así como lo digo en mi carta al *Moniteur*, principalmente la separación de los poderes, es decir, la distinción de dos naturalezas, ni más ni menos, en el gobierno, naturaleza *espiritual* y naturaleza *temporal*, o lo que equivale a lo mismo, naturaleza *legislativa* y naturaleza *ejecutiva*, como en Jesucristo, Dios y hombre a la vez: es sorprendente que en el fondo de nuestra política encontremos siempre la teología"[31].

En esta cita, no sólo encontramos una tesis general de la teología política, sino un ejemplo concreto: la analogía estructural entre el concepto teológico del Dios hecho hombre (Cristo) y

---

29 Apenas unos pocos años antes, en 1841, como veremos luego, en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach sentaba las bases para una crítica antropológica de la teología.

30 PROUDHON, Pierre Joseph: *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria*, Americalee, Buenos Aires 1945; p. 49.

31 PROUDHON, Pierre-Joseph: *Confesiones de un revolucionario*, Americalee, Buenos Aires 1947; p. 187.

el Estado organizado en dos poderes, espiritual (legislativo) y temporal (ejecutivo), que los latinos llamaban, respectivamente, *auctoritas* y *potestas*.

En otro párrafo de este libro Proudhon nos dará la pauta de la especificidad de la posición anarquista (retomada luego con más fuerza por Bakunin):

> "El gubernamentalismo, observadlo bien, no ha surgido de una doctrina filosófica, ha nacido de una teoría de la providencia. Entre los modernos, como en la antigüedad, el sacerdocio es el padre del gobierno"[32].

Notablemente, en la primera oración de la cita está expresada la misma tesis que sostendrá Giorgio Agamben en 2007, es decir, 150 años después que Proudhon. Y en esta cita también está prácticamente resumida la crítica anarquista, tanto a la teología como al gobierno político, ambos hermanados desde sus orígenes. La emancipación del hombre respecto del gobierno del hombre es también, y correlativamente, la emancipación del hombre respecto de la teología. La idea misma de jerarquía[33] es simultáneamente de origen teológico y político, y por ende, místico; a ella se opone la idea puramente humana y racional de anarquía, entendida como la libre construcción del orden social desde abajo hacia arriba.

Y en noviembre del mismo año (1849), Proudhon explicaba a sus lectores de la *Voix du Peuple* su programa crítico:

> "¿Por qué creemos en el Gobierno? ¿De dónde viene, en la sociedad humana, esta idea de autoridad, de Poder, esta ficción de una Persona superior, llamada Estado?
>
> ¿Cómo se produce esta ficción? ¿Cómo se desarrolla? ¿Cuál es su ley de evolución, su economía?
>
> ¿No será el asunto del Gobierno como el de Dios y el Absoluto, que han ocupado largo tiempo y tan infructuosamente a los filósofos? ¿No será acaso una de esas concepciones primógenas de nuestro entendimiento, a las que damos sin razón el

---

32 Ibid. p. 95.

33 Por otro lado, su propia etimología lo delata: "jerarquía", principio sagrado, orden que procede desde arriba.

> nombre de ideas, y que sin realidad ni realización posible, no expresan más que un indefinido y no tienen más esencia que la arbitrariedad?
>
> Y puesto que, relativamente a Dios y a la Religión, ya se ha descubierto por el análisis filosófico que, bajo la alegoría de sus mitos religiosos, la Humanidad no persigue otra cosa que su propio ideal, ¿no podríamos todavía buscar nosotros lo que ella desea bajo la alegoría de sus mitos políticos? Porque, en fin, las instituciones políticas, tan diferentes, tan contradictorias, no existen ni por ellas mismas ni para ellas mismas; al igual que los cultos, ellas no son esenciales a la sociedad; son las fórmulas o combinaciones hipotéticas por medio de las cuales la civilización se mantiene en una apariencia de orden, o mejor dicho, busca el orden. Una vez más, ¿cuál es entonces el sentido oculto de esas instituciones, la meta real donde va a desvanecerse el concepto político, la noción del gobierno?"[34].

En esta cita no sólo se enuncia la tesis general de la teología-política, sino que se invierte el orden de explicación que dará Schmitt en 1922: los conceptos políticos pueden ser conceptos teológicos secularizados, pero antes de ello debió operarse primero una sublimación o transfiguración teológica de los anhelos sociales inconscientes de la humanidad.

2. Donoso Cortés contra Proudhon.

En abierta polémica contra esas ideas proudhonianos, el católico Donoso Cortés elaborará su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, de 1851. Este libro, que tanto influyó sobre Carl Schmitt, no sólo se dirige contra el anarquismo de Proudhon, sino contra toda la Modernidad, en la que Donoso no ve otra cosa que el producto de una teología deficiente (liberalismo) o satánica (socialismo en general y anarquismo en particular).

Ya en 1848, en su famoso *Discurso sobre la dictadura* ante el Congreso de Diputados de España, Donoso Cortés advertía sobre la incapacidad de la mera legalidad para asegurar el orden de las sociedades modernas. Y sentenciaba que cuando la legalidad por sí sola no alcanza, no hay que temer a recurrir a

[34] El lector puede consultar el texto completo de este artículo en el *Apéndice* de este libro.

la dictadura, forma de gobierno –según él– tan legítima, buena y racional como cualquier otra, y cada vez más necesaria dadas las circunstancias modernas. Cuando las fuerzas disolventes de una sociedad, fuerzas que para Donoso son verdaderas enfermedades, están dispersas en individuos aislados, basta la fuerza normal del gobierno y de los tribunales para rechazarlas; pero cuando esas fuerzas disolventes se concentran en asociaciones políticas, es preciso que también las fuerzas represivas se reconcentren en una sola mano. Para Donoso *"esta es la teoría clara, luminosa, indestructible de la dictadura"*. Y según él, la dictadura no sólo es un hecho histórico y racional; también es un hecho divino: Dios gobierna al mundo constitucionalmente, pues ha dado leyes permanentes al universo, pero no siempre lo gobierna con esas leyes: a veces *"manifiesta su voluntad soberana"* de modo claro y directo, quebrantando esas leyes que él mismo impuso; esto es, obra dictatorialmente a través de los milagros. Según Donoso, el orden social sólo puede optar entre una de estas dos represiones posibles: la religiosa o la política. Cuando la religión está ausente o se debilita, la represión política se torna inevitable. Y como las sociedades modernas presentan un alejamiento cada vez más acelerado respecto de la religión, la dictadura (represión política) se hace ineludible como remedio. Por ello concluye sosteniendo que no se trata ya de elegir entre la dictadura o la libertad, pues según él la verdadera libertad sólo se da en el seno del cristianismo y bajo la guía infalible de la Iglesia. Para Donoso, entonces, la verdadera opción actual se presenta entre la dictadura del sable (que es la del gobierno) o la dictadura del puñal (que es la de la insurrección). Entre ambas dictaduras, según él, la del sable es la más noble, porque proviene de *"regiones más limpias y serenas"*[35].

El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, de 1851, ya no es un discurso de lid parlamentaria, sino que es un libro con ambiciosas pretensiones teóricas, destinado a condenar toda corriente política, religiosa o social que no esté inspirada en el catolicismo. En el fondo, se trata de una condena a la misma Modernidad en su conjunto. Sin embargo, en

[35] Donoso Cortés, Juan: "La Dictadura", en: Varios autores, *Grandes discursos*, Océano, Biblioteca Universal, Madrid s/f.

esa condena a la Modernidad en bloque (Reforma, liberalismo, socialismo, laicismo), la figura de Proudhon atrae especialmente la atención de Donoso a lo largo de casi todo el texto.

Es más, el *Ensayo* comienza con una mención directa a Proudhon, aludiendo a la frase (ya transcripta) en que el anarquista francés llamaba la atención, en *Confesiones de un revolucionario*, sobre la presencia recurrente de cuestiones teológicas detrás de las cuestiones políticas. Donoso comenta que no hay nada sorprendente en ello, pues *"la teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas"*[36].

Con esto quedaría explicado lo que Donoso ya había sostenido en su *Discurso sobre la dictadura*, esto es, que cuando disminuye la fe, con ella disminuye también "la Verdad" en el seno de las sociedades, las que inician así una marcha hacia el abismo. Pero no hay que creer que para Donoso esa *"disminución de verdad"* conlleve una *"disminución del entendimiento"*. La disminución de la fe produce una disminución de verdad, pero el entendimiento permanece intacto; sólo que se extravía, porque ya no tiene el norte que le proporciona el dogma de fe. Cuando esto ocurre, según Donoso, la razón se torna sofística y abre el camino de las revoluciones. Pero si todo sólo se explica *"en Dios y por Dios"*, entonces toda idea política es a su vez teológica, aun cuando se niegue la existencia de Dios. Para Donoso, entonces, la solución de todos los problemas humanos está en el modo en que se pronuncie ese Nombre.

Donoso comienza afirmando la identidad entre religión y orden político en la antigüedad: los grandes y efímeros imperios orientales y su panteísmo eran una sola y misma cosa; la política griega y su politeísmo también eran una sola y misma cosa. La síntesis superadora de ambos fue Roma, ciudad e imperio, politeísta y panteísta a la vez. Pero Roma también sucumbió cuando sucumbieron sus dioses, es decir, cuando el cristianismo

[36] Donoso Cortés, Juan: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2007; p. 55.

los venció. Pero a lo largo del libro, Donoso sostiene que el cristianismo católico ya no puede ser superado por ninguna otra teología, pues viene a constituir la síntesis última y verdadera que restablece el "orden" universal:

> "Este maestro divino [Jesucristo] es aquel ordenador que sirve de centro a todas las cosas; por esta razón, por cualquier lado que se le mire y por cualquier aspecto que se le considere, se le ve siempre en el centro. Considerado como Dios y como hombre a un tiempo mismo, es aquel punto céntrico en que se juntan en uno la esencia creadora y las sustancias creadas"[37].

De modo que, según Donoso, el cristianismo es la síntesis última que todo lo abarca, una suerte de fin de la historia (*"culminación de los tiempos"*). No hay un más allá del catolicismo: todo lo que sea alejarse de él o de la guía de la Iglesia católica (que para Donoso son lo mismo) no es otra cosa que una vuelta al paganismo, y por ende, un nuevo disloque del orden necesariamente jerárquico sancionado por Dios.

Donoso Cortés presenta a la teología católica como un *"sistema completo de la civilización"* que abarca todo: la ciencia de Dios, del ángel, del universo, del hombre y de la sociedad. O sea, el catolicismo sería la síntesis perfecta y superadora de todas las teologías humanas, las que aisladas no son más que *"fragmentos mutilados de la teología católica"*. Con el catolicismo, según Donoso, el orden se transmite de la religión a la moral y de la moral a la política, sujetando todas las cosas a su Creador por medio de sus vicarios: el catolicismo diviniza la autoridad y santifica la obediencia; enseña la docilidad a los pueblos y la humildad a sus gobernantes. Y el hilo necesario con el cual se teje ese orden que combina trascendencia y creación es la Iglesia Católica Apostólica Romana, expresión de lo sobrenatural en la Tierra. Sólo su intolerancia dogmática, dice Donoso en estilo apologético, nos libera de los males y extravíos de la libertad de discusión: si el hombre fuera infalible, todos los hombres opinarían igual y no habría necesidad de discusión; pero como son falibles, tampoco pueden llegar a la verdad por sí mismos. Por ello, sólo la Iglesia pone fin al "caos" de la discusión permanente:

---

[37] Ibid. p. 245.

"...sólo la Iglesia tiene el derecho de afirmar y de negar, y [...] no hay derecho fuera de ella para afirmar lo que ella niega, para negar lo que ella afirma. El día en que la sociedad, poniendo en olvido sus decisiones doctrinales, ha preguntado qué cosa es la verdad, qué cosa es el error, a la prensa y a la tribuna, a los periodistas y a las asambleas, en ese día el error y la verdad se han confundido en todos los entendimientos, la sociedad ha entrado en la región de las sombras, y ha caído bajo el imperio de las ficciones"[38].

Y así, el catolicismo sería, para Donoso, la síntesis última en que queda *"representada la universal confluencia de todas las cosas"*; de igual modo, la Iglesia, como asociación divina-humana también sintetizaría en ella todas las formas de asociación política. La Iglesia es a la vez "monarquía absoluta", "oligarquía potentísima", "inmensa aristocracia" y "democracia inmensa". En las sociedades meramente humanas, todas esas formas políticas son incompatibles entre sí; sólo la Iglesia, institución sobrenatural, puede sintetizarlas armoniosamente. No deja de ser sorprendente que Donoso vea en la organización de la Iglesia la realización acabada de la tesis pagana del gobierno mixto. Esto es posible por el paralelismo postulado entre política y religión: así como el catolicismo sería la síntesis superior y divina de todas las teologías humanas, del mismo modo la Iglesia católica sería la síntesis superior y divina de todas las formas políticas humanas.

En fin, para Donoso, alejarse de la Iglesia equivale a volver a trastocar el orden divino, es pecar, es caer en el error; y así como los judíos de Jerusalén prefirieron a Barrabás antes que a Jesús, hoy la opción se repite –se escandaliza Donoso– y el mundo escoge la teología satánica socialista en vez de la santa teología católica. Pero, prosigue, nadie que niegue la "gracia" puede entender nada sobre el hombre, como tampoco nadie que niegue la "providencia de Dios" puede entender nada de la sociedad. Como veremos, su odiado Proudhon niega precisamente ambas cosas, porque niega a Dios.

En la segunda parte de su *Ensayo*, Donoso afirma con religiosa seguridad que la creación se compuso en dos actos: primero Dios creó todas las cosas, y luego les dio un orden jerárquico de acuerdo

---

38 Ibid. p. 74.

con sus diferentes grados de perfección: inmediatamente por debajo de Dios están los ángeles, luego el hombre y más abajo los demás seres y cosas. En la perfección relativa dada a los ángeles y al hombre estaba necesariamente el atributo del libre albedrío, que no consiste en otra cosa que en la capacidad de alejarse del orden jerárquico establecido por Dios. El pecado no es otra cosa que la desobediencia, la rebeldía. Y sus consecuencias no son otra cosa que el desorden, es decir, la vulneración de la jerarquía establecida por Dios mismo. Como el ángel es más perfecto que el hombre, su desobediencia (pecado, rebeldía) es necesariamente mucho más grave que la del hombre. El pecado de ambos consiste esencialmente en lo mismo: dejar de *"girar en torno de Dios"* para ponerse a *"girar en torno de sí mismos"*, esto es, apartarse de Dios. Pero las consecuencias de la desobediencia fueron distintas para el ángel y para el hombre: para Lucifer y sus ángeles rebeldes se creó el infierno; para el hombre, en cambio, Dios reservó la posibilidad de la redención, bien por su divina misericordia, bien por su divina justicia, según abrace la gracia de Jesucristo o se empecine en su desobediencia. No hay manera de vencer realmente a Dios: su orden triunfa siempre al final. La unidad establecida por Dios, unidad quebrada por la desobediencia humana, vuelve a restablecerse, bien por la misericordia divina, bien por la justicia divina, del mismo modo que la soberanía del Estado se restablece (y se manifiesta mejor) cuando indulta o condena al delincuente que la ha vulnerado. La voluntad de Dios se expresa en forma tal que siempre termina cumpliéndose:

> "La voluntad divina, que es la unidad absoluta, está en aquel precepto dado a Adán en el paraíso, cuando le dijo Dios: *No comerás*; la libertad humana, con la imperfección que le es aneja de la facultad de escoger, que es la diversidad, está en la condición: *y si comieres*; la diversidad vuelve a la unidad de donde procede, primero por amenaza, cuando Dios dijo al hombre: *quedarás sujeto a la muerte*, y después con la promesa, cuando prometió a la mujer que nacería de su seno el que había de pisar la cabeza de la serpiente, con cuya amenaza y con cuya promesa anunció Dios los dos caminos por donde la diversidad, que sale de la unidad, vuelve a la unidad de donde sale: el de su justicia y el de su misericordia"[39].

[39] Ibid. p. 144. Hans Kelsen, en el siglo xx llamará la atención sobre esta notable similitud estructural entre norma jurídica y norma religiosa. Cf. Kelsen, Hans: *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México 1988; pp. 23-24.

Luego, Donoso se apoya en los relatos evangélicos, que narran cómo Jesús perdonaba los pecados sanando y curaba perdonando, para postular la necesaria "analogía secreta" entre las perturbaciones físicas y las morales. En otros términos, postula un paralelismo entre el mundo espiritual y el mundo físico, donde el primero tiene primacía sobre el segundo. De este modo concluye en que todo error teológico se traduce siempre en un desorden en el mundo terreno.

A la verdad absoluta revelada por la teología católica, Donoso opone la falsedad de las teologías maniqueístas y racionalistas. Pero maniqueísmo y racionalismo no son para él necesariamente dos teologías diferentes entre sí; de hecho, Proudhon sería el principal exponente de ambos casos. Donoso dice que el hombre que no esté *"alumbrado por la fe"* va a parar siempre a algún tipo de maniqueísmo, de lo que se infiere que es maniquea toda doctrina diferente de la teología católica. Entonces, parece que la relación entre maniqueísmo y racionalismo es del tipo género-especie. El error del maniqueísmo, según Donoso, consiste en postular, sostener y no resolver el dualismo fundamental entre el bien y el mal. En otros términos: el maniqueísmo presenta la relación Dios-Mal (o bien-mal), como una batalla eterna sin fin, sin solución posible, con lo que niega la gloria y la soberanía mismas de Dios. El caso específico del "maniqueísmo proudhoniano" sería aún peor, según Donoso, porque Proudhon llama "mal" a Dios y "bien" al hombre.

A partir de la última parte del Libro Segundo (capítulos VIII, IX y X) y a lo largo del Libro Tercero, Donoso Cortés se aboca a la crítica teológica de las escuelas racionalistas, es decir, de las escuelas liberales y socialistas. Y como no parte de ninguna caracterización que estas escuelas hagan de sí mismas, ambas escuelas quedan caracterizadas exclusivamente por los presupuestos teológicos que Donoso les atribuye globalmente. En verdad, entre los liberales Donoso no menciona prácticamente a ninguno; y entre los socialistas, aunque dedica algunos pasajes a Owen, la mayor parte de su escrito se refiere a Proudhon.

Según Donoso, los liberales ignoran totalmente las estrechas relaciones que existen entre las cuestiones religiosas, políticas y sociales; desprecian la teología y ni siquiera son conscientes de la teología que subyace a su propia visión de la sociedad y la política. En el fondo, y aunque no lo sepan, creen *"en un Dios abstracto, indolente, servido por los filósofos en la gobernación de las cosas humanas, y por ciertas leyes que instituyó en el principio de los tiempos, en la gobernación universal de las cosas"*[40].

Es decir, para el liberalismo el mundo natural estaría gobernado por las leyes que Dios dispuso desde la creación; pero Dios se desentiende de los asuntos humanos, por lo que el hombre y su propia razón deben encargarse de estos asuntos. De este modo, todas las cuestiones referidas al bien y al mal deben resolverse en el plano político: sólo dependen del buen o mal gobierno. Para Donoso, la teología liberal es la del deísmo racionalista. Presentado así, el liberalismo sólo puede verse como un estadio de transición en las sociedades confundidas que aún no se deciden por Jesús o por Barrabás (o lo que sería igual, por Dios o por el demonio). Bajo el liberalismo se discute todo y no se decide nada. Pero finalmente, el liberalismo deberá decidirse por el catolicismo o por el socialismo, lo que es decir, por Dios o por el demonio, por el orden o por el desorden, por la jerarquía o por la anarquía. Y el propio Donoso Cortés había sido un liberal moderado antes de pasarse a las filas de los reaccionarios en 1848.

A diferencia del liberalismo, según Donoso, el socialismo constituye toda una teología consciente, y por ello es teóricamente superior al liberalismo (que, como vimos, desconocería sus propios presupuestos teológicos). Pero la teología del socialismo es presentada por Donoso como una teología satánica. El socialismo comparte con el liberalismo su racionalismo, pero se diferencia en que es conscientemente ateo. Así, para Donoso la cuestión consiste en indagar si el racionalismo lleva al ateísmo o no. Y en esto, la razón la tienen los socialistas. Cuando se concede a la razón la soberanía para resolver por sí sola las cuestiones sociales, políticas y religiosas, sin apoyarse en la revelación divina, entonces, la negación de

[40] Donoso Cortés, Juan: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2007; p149.

la gracia, de la revelación y de la providencia se vuelve inevitable. Negar esas tres cosas equivale a negar a Dios mismo (y acá vuelve a ser Proudhon el más arquetípico de los socialistas). De este modo, para Donoso, racionalismo, maniqueísmo, ateísmo y socialismo vienen a ser términos que se remiten unos a otros cuando se desea ser consecuente.

La superioridad teológica que Donoso reconoce a Proudhon y al socialismo respecto del liberalismo, no impide que advierta unas cuantas "contradicciones" (reales o aparentes, ahora no importa) del socialismo y de Proudhon en particular. Según Donoso, esas "contradicciones" surgen del propio racionalismo que mueve a estas doctrinas: cuando se pretende eliminar los misterios divinos, es el mundo lo que se vuelve misterioso, confuso, contradictorio y desordenado. Y viceversa: sólo la aceptación de los misterios divinos por medio de la fe puede erradicar los misterios, la confusión y el desorden del mundo.

Donoso Cortés resume del modo siguiente las diferencias entre catolicismo, liberalismo y socialismo:

1. El catolicismo ubica el origen del mal en el hombre y en el libre albedrío que Dios le dio al crearlo.
2. El liberalismo, ignorante de todas estas cuestiones e inconsciente de su propia teología subyacente, ubica el mal como un problema político, o sea, de gobierno.
3. El socialismo, consciente del problema teológico, pero satánico, sostiene la bondad originaria del hombre y ubica el mal en la deficiente organización de la sociedad.

Ahora bien, siempre según Donoso, el catolicismo, al "resolver" el problema teológico del Mal del modo en que lo hace (es decir, con el dogma de que Dios, a pesar del pecado del hombre, *"sabe sacar siempre el bien del mal"* y realizar su voluntad soberana, ya sea por su misericordia infinita o por su justicia implacable), salva siempre la unidad suprema del orden universal y político, instituyendo a la Iglesia como guía y enseñando la obediencia, el perdón y el castigo. Por su parte, el liberalismo, atento sólo a las cuestiones políticas, no resuelve nunca nada,

es de transición. Y por último, el socialismo, teología satánica, sería la irrupción recurrente del pecado en el hombre, la teología del Mal que predica la rebeldía y la insubordinación, el maniqueísmo, la diversidad, y con ellas, la muerte de la propiedad, de la familia, del Estado, en síntesis: la disolución del orden universal, político y social.

El propio Donoso Cortés se siente inspirado por Dios. Se presenta a sí mismo como instrumento de la verdad de Dios:

> "Sé que no escribo sino porque Tú me has encendido en el deseo de escribir, y que no escribo sino lo que me enseñas o lo que me permites que escriba; creo que el que cree que mueve un miembro sin Ti, ni te conoce ni es cristiano"[41].

Del mismo modo, pero por oposición, acusa luego a Proudhon de ser la voz de Satanás. Para su ataque, como dije, Donoso Cortés se apoya en los siguientes libros de Proudhon: *¿Qué es la propiedad?* (1840), *Sistema de las contradicciones económicas* (1846) y, especialmente, *Confesiones de un revolucionario* (1849). En ediciones posteriores de esta última obra, Proudhon le responde brevemente en una nota a pie de página que quiero transcribir íntegra:

> "En una obra firmada 'Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, embajador de España' y publicada por la Biblioteca Católica, bajo la dirección del señor Luis Venillot, soy representado como poseído del demonio: '*Jamás un mortal ha pecado tan gravemente contra la humanidad y contra el espíritu santo. Cuando la cuerda de su corazón resuena, lo hace siempre con un sentido elocuente y vigoroso. No, no es él quien habla entonces, es otro que está en él, que le tienta, que le posee y que le arroja jadeante en sus convulsiones epilépticas; es otro que es más que él, y que mantiene con él una conversación perpetua. Lo que él dice a veces es extraño, y lo dice de una manera tan extraña que el espíritu permanece en suspenso, no sabiendo si es un hombre el que habla o si es un demonio; si habla seriamente o si se burla. En cuanto a él, si por su voluntad pudiese ordenar las cosas, según su deseo, preferiría ser tenido por un demonio a ser tenido por un hombre. Hombre o demonio, lo que hay de cierto aquí es que sobre sus espaldas pesan con un peso aplastante tres siglos de réprobos*' (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*).

---

41 Ibid. p. 90.

> Que mis lectores se aseguren y no teman respirar un olor infernal al leerme. Lo que el señor Donoso Cortés dice de mí es palabra por palabra lo que los jesuitas de Jerusalén decían de Jesús, hace de esto más de 1800 años: Tiene el diablo en el cuerpo, *Demonium habet!* Después de los judíos, los paganos se sirvieron del mismo argumento para martirizar a los primeros cristianos, la Iglesia para quemar a los heréticos y hechiceros. El señor Donoso Cortés, que no es menos, según parece, de su religión que de su país, no podía dejar de seguir esos ejemplos. En tanto que dependa de él, me pone la camisa azufrada, me cubre con el sambenito y en el próximo auto de fe gritará al verdugo: ¡Enciende!”[42].

Esa breve respuesta de Proudhon puede no parecer proporcional a la extensión del escrito en que Donoso lo ataca. Pero no obstante la brevedad, el laconismo proudhoniano dice más de lo que parece a simple vista. Veámoslo.

En primer lugar, Proudhon destaca el título de marqués que ostenta su adversario, así como el hecho de que ese libro fuera editado por una institución oficial de la Iglesia católica. Con ello, Proudhon subraya la relación entre las concepciones teológico-políticas de Donoso y su carácter noble y privilegiado. Pero luego, y en contraste, después de transcribir la cita de Donoso donde se lo ataca como vocero de Lucifer, Proudhon lo trata bajo el aséptico y universal título de “señor” (*Monsieur*), como acentuando el igualitarismo que guía a sus propias ideas sociales. Así quedan contrapuestos, en pocas líneas, no sólo dos hombres de procedencia social opuesta, sino dos sistemas de pensamiento acordes a sus respectivos representantes ocasionales: el del opresor y el del oprimido. Donoso, fiel exponente de “su religión” como “de su país” (la España inquisidora), representa al perseguidor de todos los tiempos: los fariseos, los romanos, los inquisidores. Proudhon, fiel exponente de los oprimidos y de los revolucionarios, representa a los perseguidos de todos los tiempos: Jesús, los cristianos, los herejes. En esta breve respuesta de Proudhon está condensada toda la diferencia que existe entre ambos: Donoso proyecta su teología como política y como sociología; pero Proudhon sugiere aquí que la cosa es exactamente

[42] Proudhon, Pierre-Joseph (1947): *Confesiones de un revolucionario*, Americalee, Buenos Aires 1947; pp. 170-171.

al revés: en realidad, lo que Donoso está haciendo es proyectar a la política y a la teología sus propios prejuicios sociales de clase. Tanto en Donoso como en Proudhon se reconoce una clara correlación entre teología, política y sociedad; pero la explicación de esa correlación sigue, en cada caso, caminos opuestos.

3. Bakunin, el continuador de Proudhon.

En las mismas *Confesiones* de 1849, Proudhon ya distinguía dos maneras totalmente opuestas de comprender la historia: el "método providencial" y el "método filosófico"[43]. El método providencial pone como causa de todos los acontecimientos a Dios (o a algo similar), causa que supuestamente gobierna "desde arriba" y a su antojo el curso del mundo. De este modo, el curso de los acontecimientos se presenta como arbitrio de esa soberana voluntad exterior, trascendente al mundo. Y como según esta teoría las cosas siempre podrían haber sido diferentes de como fueron, ya que los teólogos sostienen que Dios pudo crear mil mundos diferentes de éste, en realidad lo que se esconde detrás del nombre de "providencia" no es otra cosa que el azar, la fortuna. De este modo, en lo que a explicación de la historia se refiere, según Proudhon, no hay verdadera diferencia entre la superstición y el más absoluto escepticismo. En cambio, el método filosófico, aunque reconoce que no hay nada fatal en los acontecimientos particulares, considerados en conjunto dependen siempre de leyes generales inmanentes a la naturaleza y a la humanidad; los hechos particulares traducen esas leyes generales, pero *"podrían cambiar indefinidamente, sin que sufra el pensamiento inmanente que cubren"*[44].

En su obra de 1858, *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, Proudhon retoma esa distinción de enfoques sobre la historia, radicalizándolas ahora como expresión de dos maneras diametralmente opuestas de ver todas las cosas. Donoso Cortés no pudo conocer esta obra porque murió en 1853, pero la misma puede leerse como continuación de la polémica entre

---

43 Proudhon, Pierre-Joseph (1947): *Confesiones de un revolucionario*, Americalee, Buenos Aires 1947; pp. 108-110.

44 Ibid. p. 110.

anarquismo y catolicismo; más aún si se tiene en cuenta que está de hecho dirigida a un cardenal arzobispo, en quien Proudhon creyó descubrir al verdadero inspirador de una biografía en su contra firmada por un tercero. En esta obra, Proudhon distingue y opone dos modos de concebir la idea de justicia. El primero, el más antiguo y aún prevaleciente, es el de la Iglesia, que en el fondo es igual en el catolicismo, en el absolutismo y en los apóstoles del socialismo de Estado[45]. Este sistema pone su idea de justicia por fuera y por arriba del individuo, como si le fuera algo extraño, ya se la ubique en la colectividad social, en Dios o en el Estado. Así, la dignidad del hombre de carne y hueso queda vulnerada en nombre de esa Justicia trascendente. Su ejemplo paradigmático es el catolicismo, que postula que el alma humana, caída, corrompida, no puede alcanzar por sí misma las leyes que han de regular la vida social. Esas leyes sólo serían asequibles por revelación, y de esa revelación es depositaria le Iglesia. Pero también muchos filósofos y políticos que niegan la revelación, sin embargo, caen en el mismo esquema, pero con otro lenguaje sustitutivo. El sistema diametralmente opuesto al de la Iglesia (y al de todo autoritarismo), según Proudhon, es el sistema de la Revolución. En este otro enfoque, la justicia no está ubicada en el plano de la trascendencia, sino que es considerada como inmanente a la conciencia y dignidad humanas. De este modo, la justicia no es vista como una mera abstracción ideal, separada por un abismo de la realidad terrena, sino como un plan para cuya realización hay que poner manos a la obra en la historia. Según este sistema, el hombre mismo, alejándose cada vez más de su oriundo estado de salvajismo animal, produce incesantemente su vida social. Aislar al individuo de la sociedad es una ficción de la abstracción. Sólo en su existir social el hombre puede sentir su propia dignidad individual y la de sus semejantes. De este modo, su sentimiento moral no proviene de afuera, sino que le es inherente a su misma existencia intersubjetiva. Ese sentimiento moral es esencial al individuo como a la sociedad, términos que no pueden separarse nunca en la realidad. Y con el aumento de las relaciones sociales, ese sentimiento también crece y se perfecciona históricamente. Según Proudhon, para el sistema

45 Tengamos presenta que la concepción proudhoniana del socialismo es libertaria, esto es, antiestatalista, esto es, anarquista.

de la Revolución la justicia es humana y sólo humana; y se la vulnera cuando se la presenta como un principio anterior o superior a la humanidad misma. Es más: la moral de la justicia no requiere de la existencia de Dios ni de la inmortalidad del alma; si así fuera, esa justicia sería una mentira. A lo largo de su libro, Proudhon opone punto por punto las consecuencias de ambas visiones respecto de los más diversos temas sociales: la dignidad de las personas, los problemas de la riqueza y de la pobreza, el Estado, la educación, el trabajo, las ideas morales, la libertad, el progreso y la decadencia, la familia.

Pero será otro anarquista, Mijail Bakunin, quien profundice y radicalice aún más el cuadro de oposiciones entre ambos sistemas. Las obras de Mijail Bakunin no son fáciles de datar. Bakunin es un escritor fragmentario, cuyas libros teóricos han quedado casi siempre inconclusos: Bakunin prefería dedicar más tiempo a sus actividades revolucionarias prácticas que a la elaboración sistemática de su pensamiento. Con todo, su visión filosófica sobre Dios, el hombre y el mundo se encuentra más o menos concentrada en tres libros de peso: *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*; y *Dios y el Estado*. Se conviene en aceptar que las tres obras son posteriores a 1865 (la segunda puede ser incluso posterior a 1871).

En la misma huella de Proudhon, entonces, Bakunin ve en el principio de autoridad jerárquica una consecuencia necesaria de toda metafísica idealista; y la religión no es más que la versión vulgar de ese idealismo metafísico. La fantasía humana produjo la idea de Dios (el fantasma divino), porque el hombre, en su prematura ignorancia, atribuye a fuerzas mágicas todo aquello que no puede explicar, y esas fuerzas mágicas, producto de su imaginación, terminan pareciéndole luego como una realidad autónoma, superior, majestuosa y paralela a su cruda realidad terrena. En pocas palabras: para Bakunin, el hombre se crea la fantasía de un mundo divino paralelo al suyo propio. Toda metafísica idealista, entonces, constituye un dualismo ontológico. El hombre se postra ante la fantasmagoría que él mismo ha creado. Luego el mismo hombre atribuye toda perfección imaginable a

ese supramundo. Y por último, como el abismo entre el mundo de la divinidad y el mundo terrestre es tan grande, surge de repente la noción de "revelación", y con ella, la casta de los mediadores entre el mundo divino y los hombres, es decir, los gobernantes y los sacerdotes, ministros del mensaje sagrado.

Frente a ese dualismo ontológico de todas las religiones, Bakunin defiende un monismo materialista que lo aleja un poco de Proudhon, aunque no en lo principal. Para Bakunin el universo es una unidad material en permanente movimiento, conformada por una multiplicidad cambiante de infinitos seres materiales finitos que nacen, se determinan recíprocamente, mueren y se transforman en otros seres tan materiales y finitos como siempre. El hombre, tan material y finito como cualquier otro ser, experimenta esas múltiples fuerzas que lo someten y determinan como provenientes de una voluntad externa y superior, de modo que el miedo, junto a la facultad imaginativa y a la ignorancia, conforman el suelo sobre el que se edifica la religión. Y la religión sería el primer paso del hombre para salir de la simple animalidad: en palabras de Bakunin, es *"el despertar de la razón bajo la forma de la sinrazón"*, o sea, bajo la forma del error. Por lo tanto, igual que en Proudhon, todo progreso ulterior del hombre ha de ser necesariamente el alejamiento gradual de ese error y su superación. Ese primer paso del hombre, la religión, ha iniciado la emancipación respecto de la naturaleza, pero ha iniciado la esclavitud del hombre respecto del mismo hombre. Al poner la "verdadera realidad" fuera de la realidad material el idealismo teológico siempre falsea y distorsiona las más elementales nociones humanas: justicia, razón, amor, etc. Cuando son atribuidas a la divinidad, esas nociones siempre resultan insondables e incompresibles; de ahí la necesidad de intérpretes de la voluntad divina. La religión es el origen histórico y real de los gobiernos y los estados. En el principio religioso de autoridad radica también el principio político de autoridad. Ahora bien, ¿esta explicación es también válida para el moderno Estado liberal laico? Bakunin entiende que sí. Veamos por qué.

El moderno Estado liberal laico pretende fundar su legitimidad, ya no en el origen divino del poder, como hacían las formas

políticas anteriores, sino en un contrato libremente acordado. Pero aunque ya no se invoque la "revelación religiosa" del bien y del mal, ahora es el mismo Estado quien *estipula* esa distinción, o sea, es el Estado quien dice lo que es bueno y malo. Así, el Estado ocupa directamente el lugar de Dios, y si antes se subordinaba la moral humana a la voluntad de Dios, ahora se la subordina a la "razón de Estado". Simplemente se ha producido un cambio de religión: ahora es la religión del patriotismo la que habilita para matar, robar, engañar, traicionar… Nuevamente el idealismo metafísico distorsiona los conceptos más elementales del hombre, y como la moral divina, la moral de Estado también es opuesta a toda moral humana. Del mismo modo que la teología presenta a Dios como creador del universo y salvador del hombre, ahora la moderna teoría del Estado presenta al poder político como creador del orden social y garante de la vida y derechos de los individuos: el Estado se presenta como protector de sus socios, quienes supuestamente se aniquilarían unos a otros si no existiera la autoridad política. La moderna teoría del Estado, observa Bakunin, supone al hombre esencialmente malo, igual que lo hace la teología. Por lo tanto, no hay teoría del Estado –como no hay religión ni teología– que no postule el principio jerárquico de autoridad externa legisferante. Y así como de la metafísica idealista y teológica siempre se infiere el principio de autoridad jerárquica, del mismo modo, bajo la postulación de la autoridad jerárquica siempre subyace, conscientemente o no, alguna suerte de idealismo teológico.

Los liberales, según Bakunin, aunque se digan laicos, también suponen una concepción metafísica teológica de la libertad. Al postular un individuo presocial, con una libertad innata, el liberalismo no resulta esencialmente distinto de la teología que postula la perennidad del alma (por eso el liberalismo sostiene el derecho hereditario fundado en la voluntad del difunto, lo que sólo puede sostenerse bajo el supuesto de la inmortalidad del alma). Para el liberalismo, entonces, la libertad individual no es una creación histórica y social, sino un don divino que trae el hombre al nacer: el individuo precede ontológicamente a la sociedad, y es visto como un ser ya completo fuera de la vida social e histórica. Así, el liberalismo disuelve la natural sociabilidad humana en la ficción

idealista del individuo preexistente. Y de este modo, la sociedad sólo puede existir bajo la forma de la autoridad estatal a la que se habría cedido parte de esa libertad innata para garantizar la convivencia. Y aunque los liberales saben que ningún Estado nació de un auténtico contrato entre individuos, igual se aferran a esta ficción como a un dogma religioso. Así como la teología afirma el libre albedrío metafísico para negar en la práctica la libertad del hombre de carne y hueso, el liberalismo postula la libertad presocial, para negarla también en los hechos prácticos: si los individuos son ya libres antes de asociarse, ese contrato no puede ser otra cosa que una cesión o renuncia a esa libertad previa en favor del Estado.

En contra de esa concepción, para Bakunin, como para Proudhon, el individuo no se opone a la sociedad sino que se realiza en ella. El hombre sólo se desarrolla como individuo a través de la educación y la instrucción, cosas eminentemente sociales e históricas. La libertad del individuo es un logro del aprendizaje histórico y social: el hombre sólo puede ser libre junto a los demás hombres, mediante la reflexión y el reconocimiento mutuos, nunca aisladamente. Sólo la igualdad y la cooperación hacen al hombre efectivamente libre, aumentando sus potencialidades (libertad). Rechazar las tesis idealistas metafísicas de la perennidad del alma, y su variante liberal del individuo presocial, equivale a afirmar la existencia del hombre en su devenir histórico, y en consecuencia, equivale a abrir el camino a la realización efectiva de la libertad y la igualdad. En otras palabras: la evolución del hombre, según Bakunin, requiere de la negación de todos los atributos depositados en el mundo fantasmagórico y ficticio del idealismo metafísico. Ese alter-mundo del idealismo es un mundo irreal que pervive gracias a la sangre vital que chupa del mundo real y material de los hombres. Todo idealismo metafísico en el fondo es teológico, y siempre encapsula el libre fluir de la vida material (que es la única que en verdad existe).

Como se ve, el antiteologismo de Bakunin es a su vez un ataque a todo tipo de idealismo filosófico, fuente recurrente de toda dominación del hombre sobre el hombre. Del idealismo

metafísico surge siempre el principio de jerarquía, y con él la idea de ley como mandato externo autoritario de Dios o del Estado. El idealismo metafísico, que siempre es dualista, sostiene una falsa unidad desde arriba hacia abajo: desde Dios al mundo y desde el Estado a la sociedad. Esa metafísica idealista es una ficción reaccionaria que conspira contra el progreso y el desarrollo de la humanidad. La única realidad de la religión son lo sacerdotes; la única realidad del Estado son los gobernantes y los privilegiados. Y siempre, los sacerdotes, los gobernantes y los privilegiados terminan siendo obstáculos a la evolución y al desarrollo de los pueblos. Por el contrario, el materialismo monista postula una lógica y una unidad inmanentes al mundo, que está en movimiento constante; y correlativamente, el materialismo monista ve en la sociedad (si se la libera de su jaula ideológica idealista) también una unidad espontánea, inmanente y natural, ordenada desde abajo hacia arriba.

En resumen, para Bakunin, la oposición entre idealismo y materialismo no equivale a la oposición espíritu-materia. En otras palabras: el punto no radica en que el idealista toma partido por el espíritu mientras que el materialista lo hace por la materia. La verdadera diferencia entre idealismo y materialismo radica en el modo de entender la relación entre uno y otro término. El metafísico idealista sostiene un dualismo que divide tajantemente la realidad en dos planos: el espiritual, puro, perfecto y superior; y el material, bajo, impuro, inferior. De aquí que suponga y a la vez derive siempre un principio jerárquico. El materialismo, en cambio, asume un monismo ontológico donde el espíritu (el pensamiento) no es opuesto a la materia (corporalidad, animalidad) sino inherente a ella: la materia que postulan los materialistas no es la materia muerta y torpe de la que hablan los idealistas; se trata de una materia viva, en evolución permanente, de la que el hombre y su vida espiritual forman parte. De aquí derivan la rebeldía contra lo viejo, heredado y cristalizado. Para el materialismo no hay jerarquía: toda autoridad coactiva es infundada. Lo que los idealistas ven como “mal”, o “pecado”, es decir, la desobediencia y la rebeldía, los materialistas lo ven como la propia esencia humana en desarrollo. Para Bakunin, la actividad de pensar, la razón, es ya en

sí un acto de rebeldía. En resumen, según Bakunin, el sistema idealista es teológico, jerárquico, antiprogresivo y ahistórico, enemigo del hombre, anticientífico, estatalista y centralizador; consiste en un dualismo ontológico que sólo puede establecer una unidad mediante la postulación de un principio ordenador externo y autoritario, desde arriba hacia abajo. Por el contrario, el materialismo es antiteológico, igualitario, progresivo e histórico, humanista, científico, libertario y federativo.

Como se ve, Bakunin retoma la distinción proudhoniana de los dos enfoques sobre las cosas (a los que Proudhon llamaba, "sistema de la Iglesia" y "sistema de la Revolución"), bajo las rúbricas de "idealismo" y "materialismo". De este modo, la corrige y radicaliza, de manera tal que devuelve a los idealistas teológicos como Donoso la acusación de dualismo ontológico y moral (maniqueísmo).

4. La sombra de Ludwig Feuerbach.

Entonces, para resumir, podemos decir que la polémica entre catolicismo y anarquismo se expresa en dos modos diametralmente opuestos de entender las relaciones entre la teología y la política. El catolicismo (como otras versiones del cristianismo y muchas religiones) postula una teología trascendente, en la que las promesas de "redención" quedan aplazadas para una vida trasterrena, en tanto que la vida terrena queda relegada a ser inevitablemente un "valle de lágrimas", prueba divina a la que Dios somete al hombre para darle o negarle luego, justicia divina mediante, el premio o el castigo que le corresponda. En cambio, los anarquistas (como gran parte de los socialistas) operan una inmanentización de las promesas religiosas del cristianismo: el "reino prometido" y la "redención" han de buscarse en la vida terrena efectiva. La religión, considerada sociológicamente, al modo anarquista, no es más que la expresión sublimada de las aspiraciones reprimidas o inconscientes de la humanidad, aspiraciones que hay que bajar del cielo de las religiones para alcanzarlas históricamente en el plano efectivo de la realidad material. Por eso, ya en un artículo de 1848, titulado *Manifiesto del pueblo*, Proudhon escribía:

> “La religión, para nosotros no es un símbolo, es el contenido, es la palabra del símbolo. Para descubrir la verdadera religión es necesario recomenzar nuestra explicación, mostrar filosóficamente, con la ayuda de nuestros datos sociales, lo sobrenatural en la naturaleza, el cielo en la sociedad, el Dios en el hombre. Será cuando la civilización aparecerá a nuestros ojos como una perpetua Apocalipsis, y la historia como un milagro sin fin; cuando por la reforma de la sociedad, el cristianismo sea ensalzado a segunda potencia, entonces será cuando conoceremos la religión. Entonces nuestros calumniadores, despreciados sumisos, sabrán cuál sea nuestro Dios, cuál sea nuestra fe”[46].

Esta postura frente a la teología, característica del anarquismo y del socialismo del siglo XIX, es en realidad una antiteología política, o mejor dicho, una política antiteológica, una crítica de la trascendencia teológica. Y esta antiteología está en sintonía con la desarrollada paralelamente en Alemania en 1841, de manera más sistemática y argumentada, por Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. Este tipo de teología crítica o antropológica aborda los objetos de la religión a la luz de la reflexión, de modo que los misterios sobrenaturales queden explicados en base a alguna verdad sencilla y natural. Para Feuerbach, *“el secreto de la teología es la antropología”*, y la fe religiosa en un ser trascendente no es más que una *“patología psíquica”*[47].

La causa y el objeto de la religión, una vez despejado todo misterio, no sería otra cosa que la propia conciencia que el individuo tiene de la humanidad, es decir, de su propia esencia humana, de su propia especie. Por eso el hombre, a diferencia del simple animal, además de su vida simple, posee una vida interior, en la que dialoga con su propia especie[48]. Como el hombre se sabe dotado de razón, voluntad y sentimiento, proyecta estos atributos personificándolos en un Dios trino, el que no es más que una objetivación de la propia especie humana: “el *ser absoluto*, el Dios

---

[46] PROUDHON, Pierre-Joseph: *Psicología de la Revolución*, Centro Editorial Presa, Barcelona, s/f.; p. 31.

[47] FEUERBACH, Ludwig: *La esencia del cristianismo*, Claridad, Buenos Aires 2008; pp. 9-10.

[48] Ibid. pp. 13-14.

del hombre, *es su propia esencia*"[49]. Sin embargo, la peculiaridad de la religión es no darse cuenta de esta proyección (por eso es una "patología psíquica"). Sólo la crítica filosófica de la religión hace patente la identificación de Dios con el hombre. Mientras la religión considera al hombre alienado de sí mismo (pues al diferenciarlo de Dios lo separa de su propia esencia[50]), la crítica filosófica de la religión, que resuelve y disuelve la teología en antropología, restituye la cosas en su debido lugar mostrando que "*la esencia divina no es otra cosa que la esencia humana*". Si los pájaros tuvieran conciencia, dice Feuerbach, se imaginarían a Dios con alas, pues la idea de "esencia suprema" encuentra siempre su límite en las determinaciones de la propia especie[51].

Desde el punto de vista de la religión tradicional, todo esto no sería más que ateísmo. Pero según Feuerbach, el verdadero ateo no es quien niega al sujeto Dios (pues no existe un tal sujeto más que en la imaginación), sino quien niega sus predicados, que son proyecciones de la propia especie humana[52]. O sea, para Feuerbach, el verdadero ateísmo consiste en la misantropía, no en negar la existencia de Dios.

Los paganos, que se deleitaban con la naturaleza, al mismo tiempo la divinizaban; sus dioses eran la objetivación de su propia admiración por la naturaleza. A los ojos de judíos y cristianos, eso era mera idolatría. En efecto, los hebreos habrían pasado de la visión puramente teórica pagana a una visión práctica de la divinidad que somete la naturaleza a fines personales. Así se explica, según Feuerbach, la imagen de un Dios creador. Pero siempre es el hombre el que crea esa imagen divina, extrañándose él mismo en su propia creación imaginaria. Jehová es la *salus populis* de Israel, a la cual debe someterse todo: es *"el egoísmo exclusivo monárquico"*[53]. Luego, al caer las barreras del interés nacional, de la conciencia nacional, tenemos, ya no al israelita, sino al puro hombre, y con él al Dios cristiano[54].

49 Ibid. pp. 14-16.

50 Ibid. p. 49.

51 Ibid. pp. 26-27 y 32.

52 Ibid. pp. 30-35.

53 Ibid. pp. 135-138.

54 Ibid. pp. 139-140.

Pero aun así, todavía los pueblos siguen imaginándose un Dios español, francés o alemán, y sigue habiendo tantos dioses como clases de hombres[55]. Y esto es así porque la religión no puede superar el límite de la imaginación, y la imaginación siempre va ligada con alguna representación sensible. Sólo el individuo que con su razón tiene conciencia de la especie puede quebrar ese límite: *"tal hombre vive con toda el alma y todo el corazón para la humanidad"*[56].

La idea de cielo es la proyección de una carencia o de un dolor terreno invertidos, *"es una selección de flores de la flora de este mundo"*, pero es una selección de flores crítica y un grito inconsciente[57]. La vida del más allá es la proyección de esta misma vida terrena, pero liberada de lo que al hombre se le aparece como malo[58].

Feuerbach cierra la primera parte de su libro, titulada "La esencia verdadera, es decir, antropológica de la religión", con estas palabras terminantes:

> "Con esto hemos cumplido nuestro objetivo esencial. Hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural y sobrehumana a los componentes de la esencia humana, por ser sus partes constitutivas. Al final hemos vuelto al principio. El hombre es el comienzo de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión"[59].

La segunda parte de *La esencia del cristianismo* se titula, por oposición, "La esencia falsa, o sea, teológica, de la religión". En ella, Feuerbach muestra todas las contradicciones que se derivan de los dogmas y principios de las teologías trascendentalistas idealistas cuando se las considera desde el punto de vista religioso ingenuo.

---

55 Ibid. p. 196, nota al pie.

56 Ibid. p. 192.

57 Ibid. p. 198.

58 Ibid. pp. 201-202.

59 Ibid. p. 204.

Es sabido que Feuerbach ejerció gran influencia entre los jóvenes hegelianos de izquierda, en cuyo círculo participaron los hermanos Bauer, Friedrich Engels y los futuros anarquistas Max Stirner y Mijail Bakunin. Por su parte, Proudhon, que no leía alemán, conocíó las ideas de Feuerbach a través de los emigrados alemanes (Grün y Marx), quienes también habían intentado explicarle el sistema de Hegel. Sea como fuere, es claro que el materialismo filosófico de Feuerbach abrió paso a la radicalización que Bakunin hizo de las ideas proudhonianas. En verdad, la reducción de la teología a antropología que efectúa Feuerbach es la misma operación que, influido o no por él, hacía Proudhon. La única diferencia entre Feuerbach y Proudhon radica en que éste dirige sus dardos críticos no sólo a Dios sino también a lo que entiende es su sucedáneo implícito y necesario: el Estado y toda forma de gobierno del hombre por el hombre. Lo mismo hizo Bakunin y lo mismo hicieron los jóvenes de la izquierda hegeliana[60].

5. Resumen y balance de la cuestión.

Hagamos un breve repaso de lo visto hasta aquí. Los filósofos paganos (Platón, Aristóteles, Varrón) concibieron una teología filosófica a la que, en beneficio del orden político, debía subordinarse la teología mítica. Luego, el judaísmo helenizante y el primer cristianismo buscaron asimilar el monoteísmo a la teología filosófica griega (y según Peterson, lo hicieron con fines propagandísticos). Con Eusebio, teólogo de Constantino, el cristianismo se romaniza, al tiempo que se cristianiza Roma: la paz universal del Imperio es presentada como el cumplimiento de las profecías que acompañaron la llegada del Mesías. San Agustín rompe ese maridaje entre cristianismo e Imperio, y ubica el cumplimiento de las promesas divinas en un plano trascendente, fuera de esta vida terrena. Con ello subordina la teología filosófica a la teología sobrenatural revelada del cristianismo. En todos los casos vimos cómo la cuestión se reducía en última instancia a una decisión siempre política, esto es, a determinar cuál es el discurso apropiado respecto de la divinidad y cuáles los discursos alegóricos o metafóricos aceptables o repudiables.

[60] Cf. Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires 2008; p. 74.

Los anarquistas del siglo XIX inmanentizan, bajan a tierra, los misterios del cristianismo. Y con su crítica antropológica y sociológica a la religión y a la teología presentan esos misterios como los deseos reprimidos de una justicia terrena: el reino prometido hay que construirlo aquí en la tierra. Para los anarquistas, cualquier teología que no sea una crítica teológica es una mistificación culpable de crimen de *lesa humanidad*; y no hay diferencia real entre teología filosófica, teología mítica o teología cristiana. Las verdades (nada trascendentes, por cierto) que encierran la religión y la metafísica son puestas a la luz por la crítica sociológica. Frente a estos planteos críticos, un católico como Donoso Cortés sólo puede ver una teología satánica, una teología perversa que viene a subvertir el orden impuesto por Dios al universo y a la sociedad. Acá vemos que nuevamente la cuestión se puede plantear en términos del uso *propio* o *metafórico* del lenguaje teológico y político. Los católicos pretenden sostener el carácter *propio* de la teología, al tiempo que consideran *impropio* bajar sus conceptos (trasladarlos, metaforizarlos[61]) del plano trascendente al plano terreno. En cambio, la crítica antropológica de la teología que hacen Feuerbach y los anarquistas reduce el discurso de la teología a *expresiones metafóricas inconscientes* de los deseos y temores humanos. Nuevamente, la cuestión supone ya-siempre una opción política entre Dios o el hombre, o sea, entre "un algo" ideal por encima del hombre o nada por encima del hombre.

Sin embargo, católicos y socialistas coinciden en ver al liberalismo como un híbrido tibio, ya porque carece de conciencia teológica (Donoso), ya porque carece de conciencia histórica (los anarquistas) y reduce todo a un simple problema de gobierno. Según Donoso, el liberalismo no ve la cuestión teológica que hay siempre detrás de todo problema político humano. Según los anarquistas, el liberalismo no ve los problemas sociales que subyacen a las cuestiones políticas de gobierno. Para Donoso, aunque los liberales se digan laicos, hacen el juego al satanismo anarco-socialista. Para los anarquistas, aunque los liberales se digan laicos, afirman a Dios cuando defienden al Estado, aunque se trate de un Estado laico.

61 Recordemos que "metáfora" es la palabra griega para designar transporte, deslizamiento o traslado.

Capítulo III
La cuestión teológico-política en el siglo XX

Teología, teoría del Estado y teoría del Derecho

"Del mismo modo que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios –ser espiritual– no aparece realmente en el sistema de la teología como criatura física, es decir, como ser animal, sino como alma, así la ciencia jurídica debe recalcar con insistencia que no toma en consideración al hombre como unidad biológico-psicológica, sino como 'persona', es decir, como sujeto de derecho, como ser jurídico específico; de suerte que la ciencia jurídica crea igualmente a su hombre a imagen y semejanza del Estado, persona de derecho por excelencia".

Hans Kelsen, *Dios y Estado*, 1922-1923.

1. Carl Schmitt y la teología política.

En 1922 Carl Schmitt publica *Teología política*, libro donde desarrolla su teoría de la soberanía. No hay que perder de vista que esta teoría schmittiana de la soberanía se dirige expresamente en clave polémica contra la disolución legalista de aquel concepto que había realizado el liberalismo. Y más específicamente todavía, se dirige contra la identificación que hace Kelsen entre derecho y Estado. En otros términos: el escrito de Schmitt se orienta a reponer en la teoría de la soberanía el elemento personalista y decisionista que la caracterizó originariamente en Jean Bodin, elemento que el liberalismo y el normativismo kelseniano habrían desconocido, ocultado o incomprendido.

En el capítulo III de su famoso ensayo, Schmitt enuncia del modo siguiente la tesis central de su teología política: "Todos los conceptos

sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"[62]. Y agrega Schmitt que esta tesis es doble, pues vale tanto en el sentido histórico (en el sentido de que los conceptos de la teoría del Estado *provienen* de la teología), como en el sentido de que guardan una analogía estructural sistemática unos con otros y, por lo tanto, cabe estudiarlos en paralelo.

Esta teología política que propugna Schmitt debe entenderse como una "sociología de conceptos" destinada a comprender los cambios en el pensamiento político de los últimos siglos, pues el paso de la soberanía personal del Estado absolutista a la soberanía impersonal del Estado de Derecho sería paralelo al paso del teísmo al deísmo. En efecto, la teología deísta, a diferencia del teísmo, excluye la idea de milagro, pues para el deísmo el universo se gobierna sólo por las leyes generales que Dios le dio, pero sin su intervención directa. Del mismo modo, el moderno Estado de derecho excluye la intervención directa del soberano en el orden jurídico.

Pero como la idea teológica de "milagro" es análoga a la noción jurídico-política de "estado de excepción", el libro de Schmitt apunta a demostrar que, a pesar del ocultamiento liberal del problema de la soberanía, no se puede prescindir de ese concepto mientras se postule la existencia de algún tipo de orden político. El soberano irrumpe siempre que se produce una situación de excepción, suspendiendo el orden jurídico para crear las condiciones fácticas que hacen posible la misma vigencia de la norma. El orden nunca puede descansar en la norma, dice Schmitt, sino en una decisión previa que crea, no sólo a la norma, sino a las condiciones de hecho (el *"medio homogéneo"*, el orden fáctico) en que la norma puede ser cumplida[63]. En verdad, en los términos en que Schmitt pone el problema –esto es, postulando el paralelismo fuerte entre teología y política y defendiendo la tesis del carácter personal del soberano– pareciera que a la vez que su libro apunta a refutar la doctrina liberal legalista de la soberanía sin soberano, también pretende rechazar las doctrinas metafísicas que prescinden de la hipótesis de un Dios que interviene personalmente en el mundo.

62 Schmitt, Carl: *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires 1985; p95.

63 Ibid. capítulo I.

Como dijimos, Schmitt define su propuesta de teología política como una "sociología de los conceptos". Y para caracterizarla, comienza diciendo lo que *no debe entenderse* por ella.

Primero que nada, Schmitt advierte que no se trata de tomar partido entre una filosofía espiritualista o una filosofía materialista de la historia. Pareciera acá que Schmitt adopta un enfoque exclusivamente metodológico, poniéndose por encima de polémicas como la de los católicos con los anarquistas. Sin embargo, sus críticas expresas a estos enfoques resultan unilaterales, pues se refieren sólo a las interpretaciones sociológicas críticas y materialistas que ha hecho el socialismo de los conceptos teológicos[64], valorando positivamente, por el contrario, las tesis de Donoso, claramente espiritualistas. Esto no debe sorprender, porque en verdad, lo admita o no Schmitt, en toda su obra supone siempre una filosofía de tipo espiritualista, consecuente con su teísmo católico. En efecto, ya en el primer capítulo, Schmitt decía, con *aparente* neutralidad al respecto, que "*…decidir si se puede o no eliminar el caso excepcional no es un problema jurídico. Abrigar la esperanza de que algún día se llegará a suprimirlo es cosa que depende de las propias convicciones filosófico-históricas o metafísicas*"[65]. Pero esta aparente neutralidad del científico frente a cualquier metafísica determinada se contradice con la propia y expresa tesis de Schmitt de la correlación necesaria entre metafísica y teoría del Estado. Toda la teoría del Estado y del derecho de Schmitt trasunta claramente su propio catolicismo, es decir, su propia metafísica espiritualista[66]. Y aunque

---

64 Ibid. pp. 106-109.

65 Ibid. p. 39.

66 Al parecer, Schmitt rompería después, en 1924 y por motivos personales referidos a la solicitud de anulación de su primer matrimonio, con la Iglesia católica oficial. Sin embargo, ese alejamiento del catolicismo oficial no significó necesariamente un rechazo de su visión teológica. Incluso en sus años de colaboración con el nacional-socialismo, a pesar de las sospechas que su pasado católico despertaba entre algunos jerarcas nazis, Schmitt emplea un lenguaje religioso cristiano para justificar su flamante antisemitismo. Cf. Rüthers, Bernd: *Carl Schmitt en el Tercer Reich*, Universidad Externado de Colombia., Bogotá 2004; pp. 46 y 106-111. Todavía en 1969, como surge claramente de su *Teología política II*, Schmitt se identifica con el catolicismo anterior al Concilio Vaticano II. Su visión religiosa católica nunca dejó de operar en él, consciente o inconscientemente, al margen de su supuesto alejamiento de la Iglesia católica oficial.

se reserve su juicio explícito, su identificación del orden en general con el orden jurídico, y del orden jurídico con una decisión personal fundante, muestran a las claras que su propia metafísica de la historia no le permite "abrigar ninguna esperanza de que algún día" el desorden (estado excepcional) deje de ser un peligro real e inminente[67].

Luego, en segundo lugar, también la teología política de Schmitt se desentiende del tipo de enfoque psicológico que atribuye determinadas ideas a un determinado círculo de personas caracterizado por su posición profesional o social (v.gr. la sociología de los conceptos de Weber). Según Schmitt, este procedimiento *"no se distingue de la ingeniosa crítica literaria"*[68].

La sociología de los conceptos que propugna Schmitt, o sea, el modo en que entiende la teología-política, es algo diferente de esas dos actitudes caracterizadas, una por su ideologismo materialista, otra por el psicologismo. La sociología de los conceptos que propugna Schmitt, si bien pretende rebasar el plano puramente político-jurídico práctico, lo hace para comparar la estructura conceptual de esos conceptos jurídico-políticos con la estructura conceptual radical en que una sociedad y una época se comprenden a sí mismas en un plano metafísico. Esta sociología de los conceptos apunta a poner de manifiesto las analogías sustanciales entre esos dos planos espirituales:

> "La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente"[69].

A partir de este presupuesto metodológico, Schmitt pasa rápida revista a las transformaciones teológico-políticas de la Modernidad.

67 De acuerdo con la propia tesis central de su teología política, su propio decisionismo jurídico implica la aceptación del Dios cristiano. Al sostener que siempre hay un elemento personalista detrás del derecho, el católico Schmitt sugiere también, sin decirlo expresamente, que detrás de las simples leyes generales que investiga la ciencia natural necesariamente hay también un elemento personal decisionista, o sea el Dios del teísmo.

68 Schmitt, Carl: *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires 1985; pp. 109-111.

69 Ibid. pp. 112-113.

La teoría del Estado del siglo XVII postulaba un soberano personal al modo del Dios cartesiano. El creador del mundo era también su legislador, del mismo modo que el soberano (por ejemplo, en Hobbes) era a la vez el creador del orden social y su legislador. Pero a partir de la Revolución Francesa, el paradigma jurídico centrado en la figura del "legislador" como "arquitecto del mundo y del Estado" fue desplazado por un nuevo paradigma tomado de las ciencias naturales, paradigma en el cual la centralidad la tiene la "legalidad" misma. En el plano teológico comienza así a negarse la idea de excepción o milagro: la voluntad de Dios se expresa ahora sólo a través de las leyes generales de la naturaleza, o como dice gráficamente Schmitt: *"la máquina empieza a andar por sí misma"*[70]. Y correlativamente, en el plano político, comienza a ocultarse asimismo el elemento personal y decisionista que signaba a la teoría clásica de la soberanía. Sin embargo, tanto la metafísica teísta como la deísta de los siglos XVII y XVIII sostenían la trascendencia de Dios respecto del mundo, del mismo modo que en lo político se suponía la trascendencia del soberano respecto de la sociedad y del Estado. Será el siglo XIX pretenda aniquilar la noción de "trascendencia", imponiendo la noción de "inmanencia". Esta noción de "inmanencia" la hallamos en la tesis de la identidad entre gobernantes y gobernados, en la tesis de la identidad entre Estado y soberanía, en la tesis de la identidad entre soberanía y derecho (Krabbe), y finalmente, en la tesis de la identidad entre Estado y derecho (Kelsen). Llegados a este punto, dice Schmitt, se explica que Kelsen pueda pensar a la democracia *"como la expresión de una actitud científica relativista e impersonal"*. Lo cual responde, en realidad, según Schmitt, a la línea seguida por la teología y la metafísica política del siglo XIX"[71].

Así, Schmitt pone en evidencia –correctamente, según me parece– los supuestos metafísicos del liberalismo democrático contemporáneo. ¿Pero cuáles son los supuestos metafísicos del decisionismo político del propio Schmitt?

Schmitt mismo traza una suerte de genealogía de su propia posición, para la que se remonta a los pensadores católicos de

[70] Ibid. p. 117.

[71] Ibid. p. 119.

la restauración, quienes alzaron su voz contra la metafísica inmanentista, contra sus consecuencias revolucionarias y contra su impronta anticatólica. Schmitt dedica el capítulo IV, precisamente, a la "Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución". Según el propio Schmitt, el concepto de "decisión" (concepto central de su pensamiento jurídico-político) emerge conscientemente en el mundo de la teoría política con los pensadores católicos, tradicionalistas y contrarrevolucionarios, De Bonald, De Maistre y Donoso Cortés:

> "Porque lo que caracteriza su filosofía política contrarrevolucionaria es la conciencia de que su época reclama una decisión, y, así, con una energía que crece entre las dos revoluciones de 1789 y 1848, se constituye el concepto de decisión en centro de su pensamiento"[72].

De Bonald, fundador del tradicionalismo, presenta a la humanidad como "un rebaño de ciegos guiado por un ciego", es decir, la ve en una situación de ceguera universal ante la cual sólo la *decisión* por la fe puede iluminarla en el buen camino. Según Schmitt, Donoso Cortés tomó de De Bonald el paralelismo entre metafísica y teoría del Estado. En De Maistre advierte Schmitt una "especial afición por la soberanía", concepto que ya significaría en el reaccionario francés "esencialmente decisión". Esta intensificación de la soberanía que se nota en De Maistre se corresponde, a su vez, con un mayor pesimismo antropológico. Para De Maistre, todo gobierno es siempre absoluto; y en ello coincidiría tal vez cualquier anarquista, sólo que con una valoración y derivaciones diametralmente opuestas. Pero según Schmitt, en Donoso se intensificarán aún más, tanto el decisionismo como la visión negativa del hombre, dándose por fin el salto del legitimismo nostálgico a la moderna teoría de la dictadura. Y este paso se explica porque la revolución proletaria de 1848, contra la que reacciona Donoso, fue mucho más radical que la revolución burguesa de 1789, contra la que reaccionaron De Bonald y De Maistre: a un mayor radicalismo revolucionario, se respondió con un mayor radicalismo decisionista, es decir,

[72] Ibid. p. 126.

con una más descarnada teoría de la soberanía estatal[73]. De modo que ya en Donoso Cortés tendríamos clara y correctamente enunciada, a partir de presupuestos teológicos, la teoría de la soberanía como decisión del caso excepcional, y con ella, el tránsito del tradicionalismo legitimista hereditario a la dictadura[74].

Es pues dentro de esa misma tradición católica autoritaria en la que hay que insertar al propio Schmitt y su concepto de soberanía[75]: *"Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción"*[76]. Para Schmitt, el soberano crea el orden desde la nada: crea la situación normal y normada desde la situación excepcional y es quien de hecho decide si hay que suspender esa misma normatividad para asegurar el orden mismo que la hace posible. Este soberano es el equivalente político del Dios bíblico que crea al mundo de la nada, le da sus leyes y las vulnera milagrosamente cuando lo estima necesario para su propio plan creacionista. Detrás del soberano schmittiano está supuesto el Dios del catolicismo, como en De Bonald, en De Maistre y en Donoso Cortés.

---

73 Ibid. p. 130.

74 Schmitt toma distancia de la visión tan negativa que Donoso presenta del hombre: tan profundo pesimismo antropológico sería repugnante a la propia teología católica que pretende defender. Pero Schmitt también acepta un pesimismo antropológico, sólo que algo más atenuado que el de Donoso: el hombre es malo, pero no tanto. En defensa de la acentuada misantropía de Donoso Cortés, Schmitt arguye que se debe a que el español se movía en un plano de polémica política, no de teología dogmática (Ibid.: 133).

75 Villar Borda dice que "a pesar de sus orígenes católicos, Carl Schmitt no puede ser considerado un filósofo político del catolicismo". Cf. Villar Borda, Luis: *Donoso Cortés y Carl Schmitt*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá 2006; p. 62. Sin embargo, este mismo libro de Villar Borda muestra que el jurista alemán está mucho más inmerso en el integrismo católico de De Maistre y Donoso Cortés de lo que suele pensarse. Entiendo que el hecho de que todo el pensamiento católico no sea necesariamente autocrático, ni que la adscripción de Schmitt al nazismo lo distancie de la visión política predominante del catolicismo, no impide comprenderlo dentro de la tradición más reaccionaria e integrista de esa corriente del pensamiento, por más *secularizado* que se presente. Cf. "De una discusión en torno a Carl Schmitt (París, 1986)", en Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid 2007; p. 195.

76 Schmitt, Carl: *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires 1985; p. 35.

Ahora bien, así como Schmitt ha puesto en evidencia los supuestos metafísicos del normativismo de Kelsen, nosotros podemos ver aquí con claridad cuáles son los supuestos metafísicos del decisionismo de Schmitt. Y estas diferencias en los supuestos metafísicos de ambos juristas –Schmitt y Kelsen– son algo más que una esotérica diferencia intelectual de academia; en esta diferencia teórica subyace ya la famosa polémica concreta que ambos juristas sostuvieron en 1931 acerca del control de constitucionalidad… Más aún: tal vez sea esa misma diferencia teórica la que explica las diversas actitudes de ambos frente al nazismo: Schmitt será colaborador (aunque después parezca haberse decepcionado del régimen[77]); Kelsen deberá emigrar. Luego volveremos sobre estos puntos.

2. Excurso sobre las tesis que Schmitt atribuye a los anarquistas.

Schmitt tiene razón cuando dice que toda idea política supone siempre alguna actitud o posición acerca de la naturaleza humana[78]. Pero reduce a dos opciones esas posibles actitudes: o se piensa que el hombre es naturalmente bueno o se piensa que el

77 En realidad su alejamiento de la función pública durante el nazismo se debió a intrigas políticas dentro del mismo nacional-socialismo y no a un cambio de actitud de Schmitt frente al régimen totalitario de Hitler. De cualquier modo, lo que es relevante para nosotros ahora es la conexión entre sus ideas políticas y religiosas con el totalitarismo. Y en este sentido, el pensamiento de Schmitt fue autoritario antes, durante y después del nazismo: el único cambio que se registra en sus obras durante el período nazi fue su inclusión de un marcado antisemitismo (cf. Rüthers, Bernd: *op. cit.*, p. 158 y precedentes) y un *aparente* abandono del decisionismo por la doctrina del "orden concreto", más acorde al régimen nazi que subordinaba el Estado al movimiento y al *Führer* (véase Schmitt, Carl: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid 1996). Quiero aclarar que no estoy afirmando que el catolicismo *necesariamente* haya conducido a Schmitt al nazismo. De hecho, los nazis desconfiaban de los conservadores católicos como Schmitt, y ya habían asesinado en 1934 al presidente de la Acción Católica de Berlin. Además veremos que, en el caso de Peterson, el catolicismo conservador lo lleva a la oposición frente al régimen hitleriano. Simplemente digo que en el caso de Schmitt es fácil reconocer su teología política como trasfondo de sus actitudes políticas individuales. Como dice Rüthers: "La 'teología política' conduce no casualmente a la 'política teológica' al servicio de la ideología, en la que él se compromete" (*op. cit.*, p. 144).

78 Schmitt, Carl: *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires 1985; p. 130.

hombre es naturalmente malo. No hay, según Schmitt, más opciones[79]. Veremos en seguida que esta dicotomía es insatisfactoria y conduce a engaño. Por ahora digamos que sobre esa dicotomía Schmitt construye punto por punto la oposición entre la teología política del catolicismo contrarrevolucionario y la visión anarquista. Según Schmitt, Donoso parte del pecado original (maldad del hombre) para llegar a la conclusión de que el gobierno es bueno. Por el contrario, Proudhon y los anarquistas, según Schmitt, parten del "axioma" opuesto (el hombre es bueno) para llegar a la conclusión de que el gobierno es malo[80]. Y por ello Schmitt también atribuye a los anarquistas, además del supuesto axioma de la bondad natural del hombre, el deseo de *"volver al supuesto estado paradisíaco primitivo"*[81].

Por mi parte, creo que hay tres errores importantes en esas apreciaciones de Carl Schmitt. Primer error: reducir los supuestos antropológicos posibles a la opción dicotómica entre "el hombre es bueno" o "el hombre es malo". Segundo error: atribuir a los anarquistas el primer término de esa opción. Tercer error: atribuir también a los anarquistas el deseo de *"volver a un supuesto paraíso primitivo"*[82]. No abro juicio sobre si estos errores son maliciosos; simplemente diré que el primero es de orden metodológico (o clasificatorio), mientras que los otros dos surgen simplemente de una equivocada interpretación de las ideas anarquistas (cuando no, de un simple desconocimiento de las mismas). Veamos por qué.

Es cierto que toda idea política presupone alguna concepción antropológica, pero las posibles visiones acerca del hombre no se dejan encerrar en la opción que establece Schmitt. Primero que nada, porque las palabras "bueno" y "malo", así no más, sin aclaraciones ulteriores, son manifiestamente vagas y vacías. ¿Acaso ser "malo" es ser desobediente, y ser "bueno" es ser obediente? Esas son las caracterizaciones que Donoso Cortés hace del bien y del

---

[79] Ibid. pp. 130-131.

[80] Ibid. p. 149.

[81] Ibid. p. 146.

[82] Estos errores que atribuyo a Schmitt en la *Teología política* de 1922 reaparecen profundizados diez años después, en 1932, en otro de sus libros famosos. Véase Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 1991; pp. 87-97.

mal (pecado); sin embargo, esas caracterizaciones no tienen nada que ver con la supuesta idea de hombre bueno que, según Schmitt, sostendrían los anarquistas, pues ningún anarquista asimilaría "bien" con *sumisión o docilidad*. La cuestión no es tanto que Donoso piense que el hombre sea malo y que los anarquistas piensen que es bueno, sino que Donoso valora positivamente la autoridad, mientras que los anarquistas la repudian; es decir: llaman bueno y malo a cosas distintas. De modo que, como se ve, las palabras "bueno" o "malo" no dicen nada si no se aclara qué es precisamente aquello que se atribuye al hombre como dato de su naturaleza (v.gr. la rebeldía o la sumisión; la sociabilidad o la insociabilidad). Es decir, lo que importa es el sentido que esas palabras ("bueno" y "malo") adquieren en cada pensador o corriente de pensamiento[83].

Pero además de eso, en las opciones antropológicas que Schmitt presenta hay otra trampa: en su rígida dicotomía ya está presupuesta siempre, en ambos polos, la idea de una concepción esencialista del hombre (el hombre es "esencialmente" o "naturalmente" bueno o malo), con lo que queda excluida la posibilidad de una antropología abierta[84], no esencialista, como es en verdad la de la mayoría de los anarquistas, ya que, como veremos enseguida, prácticamente ningún anarquista sostiene la idea de hombre naturalmente bueno que le atribuye Schmitt. Sostener que "el hombre es *esencialmente o naturalmente* bueno o malo" es sostener que hay una suerte de núcleo duro (la bondad o la maldad, entendidas ahora como sociabilidad o belicosidad, respectivamente) que no cambia ni puede cambiar en el curso de la vida de un individuo o de la historia de un pueblo o de la humanidad; es decir, es suponer un aspecto del hombre que es invariable y que está por afuera, por encima, o más allá de la historia y del tiempo.

83 Esto se ve claramente en un ejemplo del propio Schmitt, quien ve como una manifestación de la "maldad" humana a la Revolución Francesa (Ibid. p. 97), mientras que muchísimos otros la verían como todo lo contrario.

84 El mismo Schmitt se ve en dificultades al tratar de encasillar en alguna de sus dos opciones a autores no anarquistas o no socialistas como Hegel, Nietzsche y Plessner (ibid. pp. 88-89). Schmitt dice que "el radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana", pero ¿cómo encaja entonces, por ejemplo, el odio visceral de Nietzsche al Estado con la antropología pesimista que le atribuye el propio Schmitt? (Ibid. p. 89).

Pero, contra esa visión esencialista, bien cabe pensar que las nociones de "bien" y "mal" son producto del mismo hombre, de sus relaciones intersubjetivas y de sus transformaciones históricas. Quiero decir: bien puede pensarse que no hay una "esencia" o "naturaleza" fija e inmutable que defina ya-siempre al hombre; que no es el bien o el mal lo que define al hombre, sino que es el hombre quien define al bien o al mal en cada época y sociedad. Por lo tanto, en vez de la opción que presenta Schmitt de dos posiciones antropológicas excluyentes (hombre naturalmente bueno u hombre naturalmente malo), una mejor clasificación de las posibles visiones filosófico-antropológicas sería la siguiente:

1. *Concepciones esencialistas*[85]:

   1a) *optimistas*: el hombre es esencialmente bueno, amistoso; o
   1b) *pesimistas*: el hombre es esencialmente malo, belicoso.

2. *Concepciones no esencialistas*: el hombre es un ser histórico y no hay nada en él que pueda sustraerse al devenir, no hay nada en él "esencial" en el sentido de inmutable, y por lo tanto, es el mismo hombre quien crea y recrea las nociones de "bien" y "mal".

Con esta clasificación tenemos un panorama más amplio que el que nos brinda Schmitt con la suya, y podemos caracterizar correctamente al anarquismo como una visión antropológica del tipo 2, no esencialista. Es cierto que la concepción esencialista pesimista es siempre sostenida por los defensores de la autoridad, sea divina o política; y los anarquistas fueron los primeros en señalarlo, como ya vimos en Bakunin. Pero aun cuando se postule la maldad inherente al hombre, aun cuando se lo considere el más egoísta de los seres, los anarquistas sostienen que tampoco en ese caso puede derivarse sensatamente el principio de autoridad política, pues si el hombre es malo, ¿por qué someterse a un gobierno, conformado necesariamente por hombres que son esencialmente malos?, y si el hombre es bueno, ¿para qué necesita ser gobernado? Pero ya dijimos que, en verdad, los anarquistas sostienen una concepción abierta, no esencialista del hombre. Su apuesta por el hombre frente a Dios es

85 Aunque Schmitt admite que los términos "optimista" y "pesimista" no son apropiados (Ibid. p. 92), él mismo los emplea recurrentemente.

la apuesta por el cambio frente al inmovilismo, por lo vivo frente a lo muerto, por lo real frente a lo fantasmagórico, por lo existencial frente a lo supuestamente esencial. Por lo demás, ninguno de los grandes teóricos de la anarquía pretende una "vuelta al paraíso primitivo". Esto es simplemente una falsedad. Los anarquistas, de Proudhon a Kropotkin, de Bakunin a Malatesta, equivocados o no, se limitan a sostener que el hombre sería mucho más feliz en una sociedad sin gobierno que en una sociedad con gobierno. No dicen que no habría problemas ni conflictos en tal sociedad; sólo afirman que esos problemas y conflictos serían mucho menos en cantidad y en intensidad que los que produce la misma gubernamentalidad[86].

Los artilugios terminológicos de Schmitt culminan con una curiosa y críptica frase final:

> "...se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura"[87].

Esta frase, lisa y llanamente, carece de sentido, y sólo evoca la misma alternativa falaz y dogmática que Donoso Cortés presentaba en su *Discurso sobre la dictadura*: la dictadura del sable o la dictadura del puñal. Y muestra que, no obstante el estilo académico de Schmitt, su catolicismo, como en el caso de Donoso, no le permite ver más que la única opción de la dictadura[88].

---

86 De entre tantas citas posibles, tomo al azar una de Malatesta: "Estoy de acuerdo en que el hombre no es perfecto. Pero eso no constituye sino una razón más, y quizá la mejor, para no conferir a nadie los medios que le permitan poner frenos a la libertad individual". MALATESTA, Errico: *Anarquismo y anarquía*, Tupac, Buenos Aires 2000; p. 33.

87 SCHMITT, Carl: *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires 1985; p. 150.

88 Un par de décadas después, en su tratado sobre el derecho de gentes, o sea en un plano teórico bastante alejado del tema del anarquismo, Schmitt dice que no hay que confundir "anarquía" con "nihilismo". Y nos aclara que Anarquía y Derecho no son términos incompatibles; pero Schmitt llama ahora "anarquía" al orden *de gentes* medieval, no estatal aunque jerárquico y jurídico. Cf. SCHMITT, Carl: *El nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*, Editorial Struhart & Cia., Buenos Aires 2005; p. 188. Es obvio que la idea de "anarquía" expuesta allí nada tiene que ver con la idea anarquista de anarquía, y que el orden medieval era más una poliarquía jerárquica que una anarquía.

3. Dios y Estado en Hans Kelsen.

Antes que Carl Schmitt, ya Hans Kelsen había señalado algunas similitudes entre la teología y el derecho. Carl Schmitt mismo le reconoce a Kelsen *"el mérito de haber llamado la atención desde 1920, con el tono en él peculiar, sobre la afinidad metódica entre la Teología y la Jurisprudencia"*[89].

Pocos meses después de la publicación de la *Teología política* de Schmitt, Kelsen condensaba en un breve artículo, *Dios y Estado* (1922-23), algunas ideas que ya venía elaborando desde antes. En este artículo, Kelsen ostenta ese "tono en él peculiar" que tanto irrita a Schmitt, pero que marca la diferencia de fondo entre ambos. Lo que Kelsen ostenta como "tono peculiar" es lo que Schmitt en reiteradas ocasiones llama irónicamente "superioridad relativista", es decir, una deliberada distancia escéptica frente a la metafísica idealista en que se fundan tanto la idea de Dios como la de Estado.

Veremos que las ideas de Kelsen y de Schmitt sobre la cuestión teológico-política reeditan, respectivamente pero con lenguaje y tono académicos, las mismas diferencias que enfrentaban a anarquistas y católicos en el siglo XIX[90].

El artículo de Kelsen sobre *Dios y Estado* está dividido en dos partes. En la primera, adopta un enfoque psicosociológico para explicar el paralelismo entre la autoridad religiosa y la autoridad política. En la segunda parte, adopta una perspectiva de crítica epistemológica para señalar unas cuantas analogías entre la esfera del derecho y la de la teología: su intención es mostrar cómo los falsos dualismos Dios-mundo y Estado-derecho generan pseudoproblemas que se disuelven cuando se los plantea de un modo metodológicamente adecuado.

La explicación que provee Kelsen en la primera parte de su artículo presenta como cooriginarias las representaciones humanas

[89] Schmitt, Carl: *Teología política*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires 1985; p. 103.

[90] Con la salvedad de que Kelsen no es propiamente un anarquista político, sino un socialdemócrata liberal. Sin embargo veremos que sí acepta lo que llama "anarquismo como crítica del conocimiento".

de la autoridad religiosa y de la autoridad social. Según Kelsen, el individuo vivencia lo social, en principio, como un todo en que se halla inmerso y que escapa a sus designios personales. De allí que surja en el individuo un sentimiento de dependencia y subordinación que no es otra cosa que la introyección de lo social en la conciencia:

> "(...) a esta representación de la subordinación y dependencia del propio yo, corresponde necesariamente la representación complementaria de una autoridad que instituye el intrincamiento social, la obligación o el vínculo social, autoridad en forma de la cual la sociedad –o para decirlo de modo concreto y no abstracto, el grupo social– se implanta en la conciencia del individuo"[91].

Y quien así vivencia la deidad, continúa Kelsen, tiene el sentimiento de encontrarse *"inscrito en un contexto universal, de fundirse en una vasta totalidad que abarca a otros además del que la experimenta, y a la que se accede por medio de la deidad"*[92].

Estas tesis de Kelsen guardan una notable similitud con la explicación que del mismo asunto ya había provisto Bakunin[93]. El primitivo, tanto para Kelsen como para Bakunin, propende a interpretar las leyes de la naturaleza como expresión de una normatividad establecida por personas superiores (dioses), creándose así una imagen antropomórfica y teleológica, o sea mítica, del universo. Y tanto para Kelsen como para Bakunin, contra esa visión primitiva se alzan las modernas ciencias naturales que desechan la noción mítica de "comportamiento de las cosas", para pasar a estudiarlas desde la perspectiva impersonal de la causalidad material[94].

---

91 Kelsen, Hans: "Dios y Estado", en Oscar Correas (compilador): *El otro Kelsen*, Ediciones Coyoacán, México 2003; pp. 266.

92 Ibid. pp. 266-267.

93 Bakunin, Mijail: *Federalismo, socialismo y antiteologismo* y *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, Júcar, Madrid 1977; pp. 105-107.

94 Acá puede verse lo incorrecto que es atribuir al anarquismo, como hace Schmitt, la pretensión de querer "volver a un estado paradisíaco primitivo".

Apoyándose expresamente en Durkheim y en Feuerbach, Kelsen afirma que, para el primitivo, Dios es expresión de la sociedad, a la vez que la sociedad es experimentada religiosamente como divina; y desde el punto de vista psicológico no hay diferencia real entre el culto a Dios y el culto a los héroes y soberanos. Estas líneas también las suscribiría sin reservas Bakunin y cualquier anarquista. Pero Kelsen, provisto de las modernas herramientas teóricas del psicoanálisis, citando expresamente a Freud, explica esa identidad psicológica entre la actitud religiosa y la actitud política a partir del común origen de ambas en una misma experiencia psiquica de la relación del niño con su padre:

> "[El padre] penetra en el alma del niño en forma de gigante, de poder supremo, y llega a ser para él la autoridad como tal. Como padre se experimenta también más tarde toda autoridad; como sustituto del padre se presenta el Dios venerado, el héroe admirado, el soberano amado con respetuoso temor; sólo como representantes del padre pueden estas autoridades suscitar en beneficio propio todas aquellas emociones que convierten a los hombres en infantes carentes de voluntad y opinión propias"[95].

Y esta voluntad de sumisión, desde el punto de vista psicológico, implica también una voluntad de dominación: quien se somete a la autoridad quiere también que se sometan los demás; desea que los otros también se doblegen ante su"bandera", que de algún modo es su propia voluntad inconsciente[96]. Pero cuando se quitan las máscaras a los verdaderos actores de la representación política y religiosa, sólo queda el hecho crudo de hombres que ejercen dominio sobre otros hombres. Y hacer caer esas máscaras, según Kelsen, es la tarea de la ciencia, que por principio es crítica de la ideología:

> "Si la sociedad debe concebirse como mera ideología, en tal caso la religión constituye tan sólo una ideología social particular, originariamente idéntica a esa ideología social que puede designarse, en el sentido más lato de la palabra, como Estado; en esta fase del razonamiento, las representaciones de Dios y del Estado coinciden plenamente"[97].

---

95 Kelsen, Hans: "Dios y Estado", en Oscar Correas (compilador): *El otro Kelsen*, Ediciones Coyoacán, México 2003; pp. 270-271.

96 Ibid. pp. 271-272.

97 Ibid. p. 273.

Esta idea también la suscribiría totalmente cualquier anarquista del siglo XIX o actual. Por todo esto, no deben sorprender las notables analogías entre la teología y la teoría del Estado. Ambos tipos de discursos presentan una estructura similar cuya falsedad debe ser desenmascarada por la ciencia concienzuda y crítica.

¿Cuáles son esas analogías estructurales entre la "ideologías" de la teología y la de la Teoría del Estado? En la segunda parte de su artículo, Kelsen enumera una cuantas:

1. Se presenta al Estado como creador del orden jurídico de similar modo en que se presenta a Dios como creador el orden del universo.
2. Se presenta al Estado como poder trascendente y absoluto respecto de la sociedad del mismo modo en que se presenta a Dios como poder trascendente y absoluto respecto del mundo.
3. Tanto la teoría del Estado como la teología se enfrascan en el mismo insoluble problema teórico: ¿cómo se explica la relación positiva entre un Dios extramundano y el mundo?; ¿cómo se explica la relación positiva entre un Estado meta-jurídico y el orden jurídico? En efecto, no parece posible imaginar a Dios sin mundo, ni al Estado sin derecho.
4. Se pretende resolver ese problema con teorías análogas en ambas disciplinas. En la teología, el dogma de la encarnación (Dios hecho criatura que se somete a sus propias leyes) cumple un papel análogo al de la teoría de la autolimitación del Estado por el mismo derecho que previamente estableció.
5. Y así como para la teología la encarnación de Dios en Cristo es un hecho histórico determinado, para la teoría del Estado el advenimiento del Estado de Derecho también es considerado un hecho histórico determinado.
6. Y así como el milagro es la violación que, por motivos fundados en su sabia e insondable voluntad, hace Dios de las mismas leyes que dio al mundo, de igual modo, el estado de excepción es la violación que, por motivos de "razón de Estado" o "interés público", hace el Estado del derecho que él mismo estableció para la sociedad.

7. También hay paralelismo entre la institución católica de la infalibilidad papal y la institución jurídica de la sentencia con fuerza de ley (inapelable).
8. Finalmente, hay también analogía entre el modo en que ambas disciplinas consideran, respectivamente, la relación Dios-hombre y la relación Estado-individuo: Dios, ser puramente espiritual, crea al hombre a su imagen y semejanza, con lo que sólo ve en él su alma; el Estado, persona jurídica por excelencia, crea al individuo también a su imagen y semejanza, y sólo lo considera como sujeto de derecho.

Como dijimos, para Kelsen, todas estas analogías entre la teología y la teoría del Estado no son casuales, sino que surgen de la misma experiencia psíquica. Por ello es que, desde el punto de vista epistemológico, la crítica científica deba abordarlas a ambas del mismo modo. La postulación de un Dios personal diferente del mundo, así como la postulación de un Estado diferente del orden jurídico mismo, no serían más que expresiones de un modo primitivo de pensar: la hipóstasis de dos meros conceptos que sólo apuntan a comprender bajo una noción unitaria la pluralidad del mundo, en un caso, o del orden jurídico, en el otro. En este sentido, Kelsen puede concluir que Dios no es más que la personificación *metafórica* del mundo, así como el Estado no es otra cosa que la personificación *metafórica* del orden jurídico. Desde un punto de vista racional, según Kelsen, las palabras "Dios" y "Estado" sólo conservan algún *sentido* cuando se las comprende como esencialmente idénticas a "mundo" y a "orden jurídico" respectivamente. Una vez que la crítica científica pone de manifiesto la identidad esencial entre Dios y mundo, entre Estado y derecho, es decir, una vez eliminado el dualismo mítico metafísico, todos los pseudoproblemas de la teología y de la teoría del Estado, según Kelsen, se esfuman. Esa es la tarea que en el terreno teológico realizó la crítica psicológica y sociológica desde Feuerbach en adelante. Y esa misma es la tarea que en el terreno del derecho y del Estado sólo puede hacer una teoría pura del derecho[98].

Donde más se hacen claras las diferencias entre Schmitt y Kelsen es, precisamente, en la interpretación sobre la soberanía y el

98 Ibid. p. 289.

estado de excepción. Ambos marcan la similitud entre la noción teológica de milagro y la noción política de estado de excepción. Pero Schmitt ve en la excepción la expresión más cruda del soberano (*"soberano es quien decide sobre el estado de excepción"*); lo que equivale, por analogía teológico-política, a afirmar "Dios es quien hace milagros". En términos jurídicos, esas expresiones se traducen en: "Soberano es quien decide sobre la suspensión del orden jurídico"; y en términos teológicos: "Dios es quien decide sobre la suspensión de las leyes del mundo natural". Kelsen, por el contrario, ve en la excepción una simple interrupción antijurídica del orden jurídico ("soberano es el derecho mismo" y su suspensión extrajurídica es simplemente una violación del derecho); lo que equivale a decir "no existe un soberano personal más allá del derecho mismo", así como no existe un Dios personal más allá del mundo. Para Kelsen no hay milagros, y las leyes del mundo natural no pueden ser suspendidas; por lo tanto, el discurso religioso sólo se presta como *ideología* (en el sentido negativo de la palabra) para encubrir los intereses de ciertos grupos dominantes: lo que se llama "estado de excepción" no es un concepto jurídico científico, sino un instrumento ideológico para legitimar el cambio de un orden jurídico por otro[99]. En clara alusión a Schmitt, Kelsen dice que la teoría del Estado *"con su sistema suprajurídico –distinto del sistema del derecho– de un Estado metajurídico o suprajurídico pretende hacer –jurídicamente– comprensible lo jurídicamente incomprensible, pretende hacernos creer en el milagro natural"*[100].

4. Schmitt, Kelsen y el trasfondo metafísico de una polémica jurídica.

Schmitt y Kelsen no polemizaron directamente sobre esta cuestión de la teología política. Sólo lo han hecho de modo indirecto: Schmitt, atacando la metafísica supuesta en la visión científico-natural del mundo; Kelsen, atacando el primitivismo metafísico de las visiones que afirman la diferencia entre Dios y mundo y entre Estado y derecho. Sin embargo, sí han polemizado directamente sobre una cuestión jurídica técnica como es

[99] Ibid. pp. 284-285.

[100] Ibid. p. 285.

el control de constitucionalidad[101]. Y en esa famosa polémica, no obstante su tono técnico, subyacen sus diferentes visiones sobre el asunto teológico-político: para Kelsen, el núcleo fundamental de la Constitución de Weimar era el capítulo sobre las garantías, mientras que para Schmitt, el núcleo fundamental era la institución personal del Presidente del Reich, donde radicaría la auténtica representación del pueblo alemán. En consecuencia, Schmitt defiende un control constitucional personal atribuido al mismo presidente del Reich como soberano del Estado cuyos actos estarían excluidos de control. Por el contrario, Kelsen defiende un control constitucional atribuido a un tribunal impersonal, a la vez que sostiene un sistema de controles recíprocos de la legalidad de todo acto de cualquier órgano del Estado. En otras palabras, Schmitt defiende la tesis de una institución suprajurídica que a la vez es jurídica, cosa que a Kelsen le parece una evidente contradicción científica y una mistificación ideológica.

Para Carl Schmitt, el poder judicial es un órgano estrictamente destinado a juzgar pleitos individuales, y como tal, su función no debe estar vinculada con la "creación" de derecho, sino sólo con su "aplicación" concreta. Para Schmitt sólo el jefe del Estado (el Presidente del Reich en la Alemania de sus días) encarna o representa la voluntad soberana de toda la nación. Por lo tanto sólo él puede tener la última palabra sobre la constitucionalidad de los demás actos del Estado (leyes y decretos). Otorgar esta función al poder judicial o a algún tribunal judicial especial sería conceder una atribución político-legislativa (creadora, soberana) a un órgano que debería limitarse a juzgar conflictos particulares, hechos y conductas. Según Schmitt el control de constitucionalidad no consistiría en otra cosa que en comparar normas entre sí (las normas impugnadas con las normas constitucionales), y es función política, no jurisdiccional. Para él, reconocer en un tribunal judicial la competencia para entender en cuestiones de constitucionalidad es cederle un poder de veto político, y por ende, confundir la política con la administración de justicia, es confundir la creación del derecho con su aplicación, en fin, es confundir las leyes con las sentencias. Para Schmitt,

---

[101] Schmitt, Carl: *La defensa de la constitución*, Tecnos, Madrid 1983. Kelsen, Hans: *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Tecnos, Madrid 1995.

entonces, el control de constitucionalidad de las leyes es una función política, y como tal debe reservarse al jefe del Estado, único representante auténtico de la nación según el concepto schmittiano de la "democracia como identidad" (la masa que se reconoce a sí misma en un líder que encarna su voluntad como nación).

Kelsen, por su parte, defiende la competencia de un tribunal constitucional. Alega que dejar al mismo jefe del Estado la facultad de controlar la constitucionalidad de las leyes y de los propios decretos de la administración es vaciar de sentido a la idea de control constitucional. Kelsen critica a Schmitt, primero, por disociar tajantemente "creación del derecho" y "aplicación del derecho", y luego, por entender la "creación del derecho" como función exclusivamente política, mientras que la "aplicación del derecho" quedaría reservada exclusivamente a la actividad judicial. De estas distinciones y asimilaciones incorrectas, según Kelsen, Schmitt deduce equivocadamente que atribuir a los jueces el control de constitucionalidad es contaminar la justicia con la política dando a los jueces funciones legislativas, una suerte de veto legislativo. Según Kelsen, el error central de Schmitt es separar tajantemente "aplicación" de "creación" del derecho. Y es a partir de este falso presupuesto que Schmitt distorsiona la misma idea de control de constitucionalidad. Para Kelsen, en realidad, cuando los jueces emiten sentencia, en cualquier asunto ordinario, también están "creando" derecho (en este caso, normas particulares que se llaman "sentencias"). Y a su vez, los llamados poderes políticos, cuando "crean derecho", v. gr. una ley del Parlamento, también están "aplicando derecho", pues están aplicando las normas constitucionales que los facultan a sancionar leyes o a promulgar decretos. Entonces, Kelsen sostiene que la diferencia fundamental entre la jurisdicción y las otras funciones del Estado, llamadas políticas, no pasa por la distinción entre aplicación y creación de normas, sino por el carácter particular o general de las normas que producen. Es cierto, dice Kelsen, que los jueces entienden sobre la legalidad de hechos y conductas particulares. Pero esto no significa, como pretende Schmitt, que al ejercer el control de constitucionalidad estarían ejerciendo una función legislativa que consistiría en comparar normas con normas

(v.gr. una ley con la Constitución). Para Kelsen, el control judicial de constitucionalidad, como cualquier actividad jurisdiccional, también compara normas con conductas o hechos particulares, pues compara las normas constitucionales con el procedimiento concreto por el cual fueron dictadas las demás normas; y tales procedimientos son hechos formados por conductas de ciertos funcionarios que sancionan o promulgan ciertas normas. Visto así, el control judicial de constitucionalidad no sería función legislativa, como piensa Schmitt, sino jurisdiccional. En otras palabras: para Kelsen, un tribunal constitucional no sanciona normas generales, sino que juzga hechos concretos: la legalidad del procedimiento seguido (actos, hechos) cuando se sancionó una norma determinada. Más concretamente: el control judicial consiste en emitir sentencia sobre las siguientes cuestiones fácticas: ¿se siguió el procedimiento legal establecido? ¿Estaba tal órgano del Estado facultado para dictar tal norma?

Como se ve, la diferencia central entre Schmitt y Kelsen, en este plano exclusivamente técnico-jurídico, radica en que el primero separa tajantemente creación y aplicación del derecho, en tanto el segundo entiende que tal distinción es incorrecta, ya que el derecho es un orden dinámico dentro del cual todo órgano jurídico aplica y crea al mismo tiempo normas jurídicas. ¿Acaso no subyace en esta diferencia teórico-jurídica la misma diferencia entre una visión que distingue un Creador y un mundo creado (teología subyacente en Schmitt) y una visión que entiende al universo como una realidad que se autoproduce indefinidamente por su propia legalidad inmanente (metafísica subyacente en Kelsen)[102].

---

102 Esta diferencia teológico-política que tiene evidentes consecuencias en la práctica jurídica concreta del control de constitucionalidad, y que también puede explicar las diferentes actitudes de ambos juristas frente al nazismo y al parlamentarismo, también puede explicar, incluso, en el plano personal, sus distintas actitudes recíprocas: Kelsen había propuesto el nombre de Schmitt para ocupar el cargo de profesor de Derecho Público en Köln en 1931, y Schmitt "pagó" el favor negándose, luego del ascenso del nazismo, a interceder contra la expulsión de Kelsen de la Universidad en 1933. ¿No puede entenderse esa diversidad de actitudes como el apego de uno a cierta legalidad moral que, más allá de las diferencias personales, no le impedía ver la calidad de jurista del otro, mientras que el otro tomó una suerte de "decisión soberana personal" de eliminación del "enemigo" académico del ámbito universitario? Cf. RÜTHERS, *op. cit.*, pp. 68-79.

Las diferencias entre Schmitt y Kelsen en cuanto al modo de abordar el paralelismo entre teología y política reeditan las mismas diferencias que ya se notaban en el siglo XIX entre los católicos de la reacción y los anarquistas de la revolución, entre una ontología dualista y otra monista. Claro es que en las diferencias entre Schmitt y Kelsen predomina un tono académico muy diferente del estilo belicoso que podemos encontrar en sus precursores del siglo XIX.

Schmitt, a diferencia de Donoso Cortés, no pretende inferir el orden político "justo" de una teología determinada considerada verdadera a priori; o al menos no pretende hacerlo abiertamente. Su idea de una teología política entendida como sociología de los conceptos se limitaría *aparentemente* a constatar las analogías estructurales entre dos campos discursivos: los conceptos políticos y la metafísica de su *época*. Con esta actitud de científico distante (que sorprendentemente es la misma superioridad relativista que detesta en Kelsen), Schmitt *aparenta* no tomar partido por una ontología o metafísica determinada, evitando las excomuniones que Donoso lanzaba contra la "teología satánica" de Proudhon y los socialistas. Para Schmitt, la metafísica (teología) presupuesta en Kelsen no es "satánica", sino que es una metafísica que ya no responde a los tiempos que corren (del mismo modo que el parlamentarismo que se corresponde con esa metafísica, según Schmitt, también ya habría quedado caduco). Así, lo que está implícito en Schmitt es que su propia teoría jurídico-política es superior a la de Kelsen porque expresaría mejor el nuevo espíritu de los tiempos. Y no debe sorprender que ese espíritu de época que Schmitt cree expresar coincida con su religión personal: el teísmo decisionista católico. No debe sorprender, digo, porque esa metafísica que Schmitt parece atribuir a su tiempo no es más que la proyección inconsciente de los deseos y prejuicios religiosos de Schmitt. Por más que Schmitt diga que no se trata de tomar partido por una determinada metafísica, sino simplemente de verificar analogías estructurales entre la semántica teológica y la semántica política, la metafísica por la que de hecho toma partido se hace evidente, como vimos, tanto en su polémica con Kelsen sobre el control constitucional como en su propio compromiso político en los inicios del nacional-socialismo: por más que creyera que ese movimiento expresaba la nueva metafísica de la época, no había ninguna razón

lógica para que personalmente adhiriera a ella. Sólo un juicio de valor propio, íntimo, podía "decidirlo" a ello. Es decir: la vinculación genealógica que el mismo Schmitt se autoatribuye con los teóricos de la reacción (Bonald, De Maestre, y *especialmente*, Donoso Cortés, primer teórico moderno de la dictadura) es tan cierta que casi no hay diferencias entre el jurista alemán y sus precursores: Schmitt es, en el siglo XX, el continuador de aquella misma teología política reaccionaria y autoritaria del catolicismo político del siglo XIX.

Por su parte, Kelsen, a diferencia de los anarquistas clásicos, no pretende inferir un libertarismo militante y revolucionario de sus críticas al dualismo ontológico de la teología. A nivel personal, se mantiene en las filas de un liberalismo democrático, sin que le importe si sus convicciones políticas se corresponden o no con algo así como la "metafísica de la época". En todo caso, a la objeción de Schmitt respecto de que sus ideas políticas y jurídicas corresponderían a la metafísica del racionalismo deísta ya caduco de los siglos XVIII y XIX, Kelsen hubiera podido responderle que las de Schmitt son aún más anacrónicas, pues responden a la metafísica teísta del catolicismo de la reacción del siglo XIX, la que a su vez reproduce la metafísica anterior a la Revolución Francesa. Pero Kelsen es consciente de que este tipo de cargos no constituyen un buen argumento para justificar la adhesión a una u otra: las decisiones prácticas no pueden fundarse en un enunciado descriptivo, sea falso o verdadero. La opción de Kelsen se funda en una libre valoración personal en favor del racionalismo y del parlamentarismo. La decisión de Schmitt, en cambio, pretende fundarse en una supuesta comprensión del "espíritu de la época", al que hay que obedecer; desde su perspectiva, la posición de Kelsen no sería otra cosa que un acto de rebeldía ante ese mismo espíritu. Si remplazamos al "espíritu de la época" por "Dios", vemos que, desde el punto de vista de Schmitt, la cuestión es análoga a como la presentaba Donoso en el siglo XIX: sumisión o rebeldía, obediencia o pecado[103]. Mientras el decisionismo de Schmitt termina paradójicamente en

103 Para ver cómo esta suerte de positivismo ético de *decidirse siempre por el espíritu de la época* se traduce sutilmente en el más insensato oportunismo político, una vez más el ya citado libro de Bernd Rüthers resulta esclarecedor.

un acto condicionado de sumisión teológica y política, el racionalismo normativo de Kelsen arriba, no menos paradójicamente, a una "decisión" incondicionada de rebeldía teológica y política. Y aunque Kelsen no sea un anarquista ético-político, la única diferencia que lo separa del anarquismo es la menor radicalidad de su "decisión" de rebeldía e insumisión, menor radicalidad que, como se ve, no significa una diferencia lógica sino psicológica. Tanto Kelsen como los anarquistas rechazan el dualismo ontológico metafísico, y si buscan y detectan paralelismos entre teología y política, no es meramente para constatarlos y registrarlos, sino para criticar las mascaradas que una provee a la otra. Tanto para Kelsen como para los anarquistas, la mera constatación de esas analogías es apenas un primer momento del análisis; el segundo es mostrar la génesis psicológica, sociológica y antropológica de esas ideologías encubridoras. Y aunque esa no sea ya tarea del jurista como científico, según Kelsen, la propia ciencia del derecho, entendida como estricta teoría pura, es decir, exenta de *ideología*, contribuye a esa labor crítica desenmascaradora[104].

5. Excurso sobre Kelsen y el anarquismo.

Sobre el final de su artículo *Dios y Estado*, Kelsen dice que el paralelismo entre ateísmo y anarquismo también debe comprenderse desde esa correlación entre religión y derecho. Los anarquistas son antiteístas y antiestatalistas a la vez, pues sostienen al mismo tiempo la negación de Dios y del Estado. La única diferencia que hay entre esas dos negaciones simultáneas, dice Kelsen, es la misma que hay entre un enunciado descriptivo y uno normativo. "Dios no existe", "El Estado *no debería* existir": el primer enunciado es un juicio descriptivo con pretensiones de verdad; el segundo es un juicio normativo o valorativo con pretensiones ético-políticas. Esa observación le permite a Kelsen distinguir entre dos tipos de anarquismo:

---

104 Kelsen, Hans: "Dios y Estado", en Oscar Correas (compilador): *El otro Kelsen*, Ediciones Coyoacán, México 2003. p. 289.

1. Un anarquismo metodológico, entendido como crítica del conocimiento (crítica que desenmascara las ideologías encubridoras de las relaciones de poder que se ocultan detrás de la teología y de la teoría del Estado)[105]; y
2. un anarquismo ético político, orientado activamente a la eliminación del Estado (que como vimos, para Kelsen es lo mismo que el Derecho entendido como orden normativo coactivo).

Kelsen, en tanto científico, abraza expresamente el anarquismo del primer tipo, es decir, el crítico metodológico, al tiempo que se despega del segundo.

En efecto, sabemos que Kelsen no es *políticamente anarquista*, sino liberal democrático; y acá no hay contradicción lógica alguna entre su postura metodológica y su postura política. En efecto, rechazar los dualismos de Dios-Mundo y Estado-Derecho y ver en el Estado una simple metáfora del orden jurídico no implica lógicamente que *no deba* existir un orden normativo coactivo. Es decir, para Kelsen no es lógicamente correcto inferir el anarquismo ético-político a partir del anarquismo crítico metodológico; ello sería incurrir en la famosa falacia de saltar de un enunciado descriptivo a otro prescriptivo. Y tiene razón.

Pero ningún *teórico político anarquista* incurre en esa falacia, es decir, ninguno deduce ni pretende deducir la abolición del orden jurídico a partir de la constatación de que Dios y Estado son mitos ideológicos o fantasmagorías. Lo que hacen los anarquistas es exactamente lo inverso de ello. En primer lugar, parten de un juicio ético-político: "el gobierno del hombre sobre el hombre *no debería* existir"; y luego, con espíritu crítico científico, como Kelsen, pasan a demostrar que, de hecho, ni Dios ni el Estado existen del modo en que los presentan la teología y la teoría del Estado, sino que son meras mistificaciones ideológicas que encubren una única e idéntica situación en ambos casos: la dominación de

[105] No obstante el carácter crítico que Kelsen le atribuye, no hay que confundir este "anarquismo metodológico" con lo que Paul K. Feyerabend denomina del mismo modo.

hombres sobre hombres. Se puede ser un anarquista metodológico, en el sentido de Kelsen, sin ser anarquista ético-político; pero no se podría ser un anarquista ético-político sin ser a la vez un anarquista metodológico, es decir, un crítico de las ideologías encubridoras (y Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, etc. lo son en ambos sentidos).

No obstante, como el propio Kelsen señala en las últimas líneas de su artículo, el mero anarquismo crítico metodológico *"no carece de todo efecto ético político"*. En efecto:

> "Al enseñarle a concebir al Estado como el simple orden jurídico, este tipo de anarquismo [el metodológico] despierta en el individuo la conciencia de que este Estado es obra humana, hecha por hombres y para hombres y que de la esencia del Estado, por consiguiente, no puede deducirse nada que vaya en contra del hombre. Si siempre han sido los detentadores del poder según el orden estatal vigente quienes se han opuesto a todo intento por modificar este orden esgrimiendo argumentos extraídos de la esencia del Estado, y quienes han declarado absoluto ese fruto contingente de la historia que es el contenido del orden estatal, porque estaba acorde a sus intereses, esta teoría, en cambio, que declara al Estado como orden jurídico cuyo contenido es variable según los casos y siempre susceptible de ser modificado, esta teoría que por lo tanto no deja al Estado más que el criterio formal de supremo orden coactivo, descarta uno de los obstáculos políticos más poderosos que en todas las épocas han servido para trabar cualquier reforma del Estado en beneficio de los gobernados"[106].

Un anarquista ético-político también suscribiría estas frases de Kelsen, con la salvedad (muy importante) de que la radicalizaría de tal modo que también consideraría como una "contingencia histórica", no sólo al "contenido variable" de las diferentes formas de Estado, sino al propio Estado como "criterio formal de supremo orden coactivo".

Pero ¿por qué Kelsen no saca esta consecuencia radical? ¿Por qué no historiza y relativiza también la "forma" Estado (orden jurídico coactivo centralizado) como historiza y relativiza sus

---

106 Kelsen, Hans: "Dios y Estado", en Oscar Correas (compilador): *El otro Kelsen*, Ediciones Coyoacán, México 2003; p. 289.

contenidos variables? A él se puede aplicar lo que Bakunin decía sobre los liberales en general: ellos tienen el mérito de haber sido los primeros en decir que el Estado (el orden formal coactivo de Kelsen, en este caso) es un mal; pero lamentablemente nunca sacan las implicancias anarquistas que esta idea tiene, y no lo hacen por dos motivos posibles: o bien por prejuicios surgidos de su posición de clase, o bien por el error teórico de base que supone su esencialismo antropológico[107]. Sin embargo, algunos liberales progresistas e igualitaristas pueden ser optimistas acerca de una evolución gradual hacia la desaparición definitiva del Estado (por ejemplo John S. Mill o Herbert Spencer); y el propio Kelsen, en algunos pasajes de su *Teoría general del Derecho y del Estado*, de 1944, deja abierta esa posibilidad.

---

[107] Bakunin, Mijail: *Dios y el Estado*, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires 2000; pp. 83-84. Me permito remitir también a D'Auria, Aníbal: "Anarquismo y derecho: una aproximación a Bakunin", en Grupo de Estudio sobre el Anarquismo: *El anarquismo frente al derecho. Lecturas sobre propiedad, familia, Estado y justicia*, Ediciones Anarres, Buenos Aires 2007; pp. 51-62.

Capítulo IV
¿Liquidación de la cuestión?

La Modernidad en cuestión. El hombre y sus fantasmas

"Tal vez el **ministro***, en el sentido equívoco del término, sea el verdadero problema, el punto donde se sitúa realmente la relación de la religión y la política, el gobierno y el pastorado".*

Michel Foucault,
Seguridad, territorio, población, 1977-78.

1. La polémica Schmitt-Peterson.

Repasemos un poco lo visto hasta aquí. Los filósofos paganos de la antigüedad pretendían subordinar la teología mítica a la teología filosófica, o sea, el *mito* al *logos*. No se trataba de proscribir todos los mitos, sino de evitar aquellos que fueran políticamente disolventes y fomentar los que fueran políticamente funcionales al orden político. Una mitología subordinada al *logos* filosófico era considerada útil, posible y necesaria políticamente. Tanto Platón como Aristóteles y Varrón sólo pretendían eliminar la mitología que minara la unidad política. Con Agustín vimos aparecer una teología pretendidamente sobrenatural y trascendente, a la que la razón filosófica podía aproximarse o alejarse, pero nunca contradecirla sin caer en el error o en el pecado (que prácticamente, dentro de su esquema, vienen a ser lo mismo). Por lo demás, para Agustín, toda teología pluralista, fuere filosófica o mítica, era demoníaca. Así, el cristianismo se presentaba como una verdad teológica supraterrena y trascendente a la propia razón humana; en otros términos, se presentaba como un *logos divino* revelado, superior al falible *logos humano*. Luego vimos cómo en el siglo XIX la crítica de los pensadores radicales

y materialistas impugnó toda esa teología sobrenatural trascendente en la que no veían ninguna diferencia esencial con cualquier otra mitología. Para Feuerbach, para los anarquistas y para los marxistas, la teología cristiana, como toda mitología, no era más que un producto humano, social, terreno, que expresaba sublimadamente los miedos y deseos reprimidos de los hombres. Este tipo de crítica sociológica de la teología pretendía bajar a tierra las esperanzas paradisíacas *secularizándolas* en términos sociopolíticos. Esa negación teológica de Dios –que en su expresión más radical, el anarquismo, conlleva el rechazo activo de toda autoridad– provocó la respuesta reaccionaria de Donoso Cortés, defensor de la trascendencia teológica y de la autoridad política, quien veía en el socialismo una teología, no sólo equivocada, sino satánica. En el siglo xx, esas dos posiciones acerca del problema teológico político volvieron a presentarse, bajo un ropaje más académico, en el pensamiento político-jurídico de Hans Kelsen y de Carl Schmitt, respectivamente. Como vimos, estos dos grandes juristas del siglo xx no polemizaron directamente sobre este tema, aunque sí polemizaron sobre una cuestión técnica jurídica: la custodia de la Constitución, polémica en la que subyacen los presupuestos teológicos y metafísicos de ambos.

Con la publicación en 1922 del ensayo de Schmitt, el término "teología política" adquirió carta de ciudadanía en los ámbitos académicos. Pero como dijimos, la polémica directa contra su tesis no provino de Kelsen u otro jurista o teórico del Estado, sino de un teólogo. Ese teólogo fue Eric Peterson, cuyo libro de 1935, *El monoteísmo como problema político*, hemos citado largamente en la primera parte de este trabajo. Peterson, aunque provenía del protestantismo, había abrazado el catolicismo en 1930, a la edad de cuarenta años, por lo que *El monoteísmo* corresponde ya a su etapa católica. Es decir: a Schmitt le salieron al cruce por derecha, o sea, por el lado teológico[108].

[108] Como se ve en el caso de Peterson, el catolicismo no se llevaba muy bien con el nazismo. En realidad, el régimen totalitario de Hitler desconfiaba mucho de los católicos y de los conservadores, aunque sin llegar a la persecución que se llevó a cabo contra judíos, socialistas y liberales. Sin embargo, el caso de Schmitt, católico comprometido con el nazismo, no fue tampoco una anécdota aislada. La actitud oficial de la Iglesia católica alemana fue de un prudente silencio: "La Iglesia católica, que con E. Klausener [presidente de la Acción Católica de Berlin] había perdido a uno de sus más notables

En el estudio introductorio a la edición castellana de *El monoteísmo como problema político*[109], Gabino Uribarri brinda un claro panorama del contexto en que Peterson desarrolla sus ideas teológicas. Cuando después de la Primera Guerra Mundial se eliminaron en Alemania los episcopados territoriales, la Iglesia protestante perdió su institucionalidad pública, lo que la debilitó como autoridad dogmática. Uribarri explica que, antes de la conversión de Peterson al catolicismo, sus obras –*¿Qué es teología?* de 1925 y *La Iglesia* de 1928– abrían una polémica en dos frentes, tanto contra la teología dialéctica de Barth como contra la teología liberal de Harnack. Frente a la teología liberal que, recurriendo al método de la crítica histórica, tendía a reducir el cristianismo a ética, y frente a la teología dialéctica que postulaba a la vez el *deber* de hablar sobre Dios y el *no poder* hacerlo, Peterson articulaba fe, revelación, Iglesia y dogma, de modo que la revelación, dada a través de la encarnación del Cristo, garantizaba la seguridad del conocimiento de Dios: Cristo (la cabeza) ha delegado en la Iglesia (su cuerpo) la potestad de definir los dogmas de la fe, en tanto prolongación del habla de Dios, es decir, de la revelación; por ello, la Iglesia sería la única institución que puede imponer legítimamente obediencia al cristiano. Es decir, para Peterson, la teología como tal precisa de dogma y de Iglesia, algo que ya no podía hallarse en la Iglesia protestante desde la abolición de los episcopados territoriales. Además, para Peterson sólo hay Iglesia porque el pueblo elegido, el pueblo judío, ha rechazado a Jesucristo; la Iglesia, entonces, pertenece sólo a los gentiles, de modo que sólo puede haber Iglesia a partir de una ruptura radical con la escatología judía y la aceptación de que la llegada del Reino no es inminente ni terrena. Bajo estos presupuestos, era natural el salto al catolicismo que Peterson dio en 1930.

dirigentes laicos, eludió el conflicto con el régimen. Sigilosamente, casi en secreto, enterró ella a sus víctimas del asesinato del 30 de junio. Una parte de los obispos buscó imperturbablemente un arreglo armónico con el régimen nazi, siguiendo la línea del concordato" (Rüthers, *op. cit.*, p. 103). El propio Schmitt convocó en octubre de 1936 a los "cristianos alemanes" a un Congreso antisemita sobre "la judería en la ciencia jurídica alemana" (Ibid.. p. 107 y ss.).

109 Peterson, Erik: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999.

Ya en su etapa católica, en el *Libro de los ángeles*, de 1935, nos cuenta Uribarri que Peterson sostenía que los ritos cultuales de la Iglesia constituyen ya-ahora una participación en las mismísimas acciones cultuales celestes que los ángeles tributan a Dios. La Iglesia es Polis y Templo al mismo tiempo, lo que haría imposible e ilegítima toda identificación de ella con cualquier Jerusalén de la Tierra, es decir, con cualquier orden político terreno. La misma idea atraviesa su escrito de 1937, *Testigos de la Verdad*: acá los mártires (testigos) son presentados como quienes testimonian el carácter público de la Iglesia, carácter público sobrenatural que devalúa cualquier orden político terreno.

El libro *El monoteísmo como problema político*, de 1935, que provoca la polémica con Schmitt, debe comprenderse en el contexto de todas esas ideas teológicas previas de Peterson. Ya vimos que, en este texto, Peterson desmarca al trinitarismo cristiano tanto respecto del politeísmo pagano como del monoteísmo judío. En las huellas de Agustín, Peterson subraya el carácter celeste del reino cristiano y la consiguiente imposibilidad de una teología política de este signo (a diferencia de lo que según él ocurre con el judaísmo o con el paganismo). Peterson no habla desde una perspectiva de jurista o teórico del Estado, como es el caso de Schmitt, sino que habla exclusivamente desde una perspectiva teológico-católica. El nombre de Schmitt es mencionado sólo en una última y breve nota al pie del ensayo:

> "El concepto de 'teología política' fue introducido en la literatura por Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, 1922. Pero no propuso sistemáticamente aquellas cortas argumentaciones. Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una 'teología política'"[110].

Pero en verdad, para ser exactos, lo que Peterson sólo pretende probar no es la falsedad de la hipótesis general schmittiana de la teología política, sino la imposibilidad específica de una teología política cristiana (si efectivamente lo prueba o no, es otra cosa). Además, él mismo aclara que prueba esa imposibilidad desde el campo interno de la teología. O sea: la supuesta refutación de Peterson sólo podría considerarse exitosa desde

110 Ibid. p. 123.

dentro de la propia perspectiva teológica cristiana, nunca desde una perspectiva sociológica o política. De hecho, el sociólogo o el politólogo pueden constatar homologías entre el campo semántico de la teología y el campo semántico del derecho o la política, al margen de que Peterson, como católico, opine que esas transposiciones no son legítimas para una auténtico cristiano.

Es decir: el lector al que Peterson se dirige no es cualquier lector, sino el lector católico, lo que puede incluir a Carl Schmitt pero no a todos los científicos sociales ni teóricos del derecho y el Estado. Y es acá donde cobra especial importancia el contexto político en que escribe Peterson. Hitler estaba en el poder desde 1933, y Peterson escribe directamente contra el movimiento conocido como *Reichtheologie*, que apuntaba a identificar al Tercer Reich con el Sacro Romano Germano Imperio y con la teología cristiana. La voz de Peterson se alzaba contra esa tendencia, del mismo modo que la voz de Agustín se había alzado, muchos siglos antes, contra la asimilación que Eusebio había hecho del cristianismo con el Imperio Romano. No se sabe hasta dónde pudo haber pertenecido Schmitt al movimiento de la *Reichtheologie*[111], pero resulta claro que Peterson veía en su antiguo amigo al Eusebio del Tercer Reich.

La tesis central de Peterson es que el dogma trinitario trascendente (que sería la auténtica doctrina cristiana) imposibilita para el cristiano cualquier traducción política terrena de su credo teológico. En otras palabras: para el católico, la Jerusalén Celestial, la Ciudad de Dios, no puede tener ningún correlato secularizado; el cristiano auténtico, en tanto miembro de la Iglesia (cuerpo de Cristo) es ya un ciudadano de esa *Civitate Dei*, en la medida en que participa junto a los ángeles en el tributo eterno a Dios. El auténtico cristiano pertenece ya a esa Polis-Templo celeste gobernada por Dios y su verbo (la Iglesia).

Pero Peterson no sólo no rechaza sino que acepta explícitamente el carácter inevitablemente teológico político del monoteísmo judío y del politeísmo pagano. Incluso la "reserva escatológica del cristianismo", que imposibilitaría según Peterson una

111 Cf. el estudio introductoria de Uribarri, en Ibid. pp. 30-32.

teología política cristiana, tampoco impediría que esa "auténtica teología" tuviera, como ya se vio en el caso de Agustín, implicancias políticas terrenas. La "decisión" cristiana por la Iglesia no es ajena al mundo terreno; y el cristiano debe dar testimonio de su ciudadanía celestial, incluso, hasta el martirio. Lo único que le estaría vedado al cristiano es asimilar su Polis celestial a algún orden político secular, o a la inversa.

Sin embargo, a pesar de las propias limitaciones que el propio Peterson impone a su supuesta refutación, su escrito será popularizado y citado ligeramente como una refutación de la teología política en general. Nació así lo que Schmitt denominó "la leyenda de la refutación de la teología política". Pero Schmitt no replicará a esta leyenda sino hasta muchos años después de la muerte de Peterson. Peterson muere en 1960; y recién en 1969 Schmitt publicó su *Teología política II*, cuyo subtítulo reza: *La leyenda de la liquidación de toda teología política*[112].

Esta respuesta de Schmitt, tras treinta y cuatro años de publicado el ensayo de Peterson, está estructurada en una Introducción[113], tres partes y un Epílogo. En la Introducción, Schmitt subraya el sorprendente hecho de que su respuesta no se dirigirá contra un anarquista, un científico moderno o un positivista, gente toda que desde hace tiempo considera liquidada toda teología política porque niega el carácter científico de la teología y de la metafísica mismas, sino contra un teólogo católico que plantea la cuestión en un plano intrateológico.

---

[112] Y en este texto puede verse que Schmitt no ha renunciado a la teología católica, sino que se lamenta que la "teología progresista" del Concilio Vaticano II haya dejado desactualizado su escrito encomiástico *Römischer Katholizismus* de 1923. Véase SCHMITT, Carl: *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, Struhart, Buenos Aires 2005; pp. 111-115. Tengamos presente, además, que la *Teología política II* está dedicada a Hans Barion, teólogo que criticó las reformas del Concilio Vaticano II.

[113] En verdad, antes de la Introducción hay una "Nota para orientar al lector"; en ella Schmitt explica el motivo de su respuesta y su dedicatoria al teólogo Hans Barion, quien le hizo ver la necesidad de sacar de la herida aquella vieja "flecha parta" que le había lanzado Peterson en 1935.

La primera parte de la *Teología política II* lleva por título "La leyenda de la liquidación teológica definitiva". Allí alude Schmitt al especial contexto histórico y político en que se operó la exitosa recepción del ensayo de Peterson: en 1935 el libro de Peterson fue acogido como una crítica teológica velada al totalitarismo nazi. Pero de inmediato Schmitt muestra cómo el debate en torno a la teología política no ha quedado "liquidado" en absoluto con aquel exitoso libro de Peterson. En efecto, habían pasado más de treinta años desde la publicación del libro de Peterson, y Schmitt todavía podía mostrar que el problema de la teología política que él mismo había planteado en 1922 renovaba su vigencia en las discusiones que hacia fines de los '60 se entablaron en torno a la "teología de la revolución". La respuesta-refutación propiamente dicha al ensayo de Peterson se concentra en las partes segunda y tercera, tituladas respectivamente "El documento legendario" y "La conclusión legendaria". En términos generales, las objeciones de Schmitt al libro de Peterson se centran en que su amplia y categórica conclusión no puede derivarse del acotado tema que escoge Peterson. En otras palabras: para Schmitt la conclusión de Peterson no se deriva de sus premisas, ni sus pruebas respaldan su tesis. Finalmente, en el Epílogo, titulado "La situación actual del problema: la legitimidad moderna", Schmitt busca aclarar y aclararse qué significaría verdaderamente una des-teologización en serio de la vida política y social. Así, apoyándose en un libro de Hans Blumenberg, termina definiendo explícitamente quiénes y cuáles son los verdaderos "enemigos" de la teología política (lo que, por cierto, no incluiría a Peterson).

Al margen de la estructura formal en que está articulada la respuesta de Schmitt, a los fines de nuestro estudio es conveniente destacar tres aspectos que atraviesan todo su escrito:

A. La refutación de las conclusiones de Peterson.
B. Los nuevos aportes a una mejor comprensión del concepto de "teología política".
C. Las alusiones indirectas y las identificaciones tácitas de los personajes históricos (Eusebio y Agustín) con los propios protagonistas de la polémica (Schmitt y Peterson), así como el significado político concreto que estas alusiones podían tener para cada uno de ellos.

Veamos cada uno de esos tres aspectos.

A. Como dijimos, la refutación propiamente dicha de Schmitt a Peterson se desarrolla en la segunda y en la tercera parte de *Teología política II*. Sintéticamente, la respuesta de Schmitt es que la conclusión de Peterson (el veredicto acerca de la liquidación de toda teología política) excede o sobrepasa el reducido y limitado material en que pretende apoyarse. En efecto, Peterson sólo analiza documentación correspondiente a los primeros años del cristianismo hasta la época de Constantino, y sólo con eso pretende eliminar *toda* teología política[114]. De ese modo, Peterson se encierra en una polémica intracristiana, sin relevancia para la relación entre la Iglesia y sus adversarios no cristianos o anticristianos[115]. Además, Peterson pasa de largo la teología política de los antiguos griegos y romanos (v.g. Varrón), lo que le hace omitir el problema de qué espacio debe ocupar la Iglesia *en este mundo*. Según Schmitt, ello muestra que Peterson, en 1935, estaba más preocupado por llegar a una conclusión predeterminada que en razonar sobre el material que él mismo presentaba[116]. Schmitt muestra cómo el propio Peterson admite ciertos tipos de teología política, por lo que el veredicto final no incluiría los casos de las teologías políticas no trinitarias ni monoteístas[117]. Del lado político de la cuestión, Peterson sólo analiza la monarquía, con lo que deja de lado el extenso ámbito de la democracia plebiscitaria y los problemas de revolución y resistencia; de ese modo toda la discusión teológica actual (1969) sobre la "revolución cristiana" no puede sentirse tocada por la conclusión de Peterson. Y del lado teológico de la cuestión, Peterson sólo analiza el monoteísmo, limitándose a comparar el judaísmo, el paganismo y el trinitarismo cristiano, dejando de lado, asombrosamente, al Islam. Así, Peterson sostiene que el *"uso propio"* de la teología cristiana no tolera su traslación al ámbito político; pero con ello siempre queda abierta la cuestión de un *posible uso impropio*, así como las implicancias políticas que, no obstante su *"uso propio"*, pueda

114 Schmitt, Carl: *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, Struhart, Buenos Aires 2005; pp. 129-130.

115 Ibid. p. 131.

116 Ibid. pp. 132-133.

117 Ibid. pp. 133-136.

tener la teología cristiana[118]. Por lo demás, Peterson sabe que no resulta posible prohibir a los cristianos toda interpretación escatológica de la actualidad política, sobre todo en tiempos de crisis, por lo que también reconoce un "carácter ambiguo inherente a la Iglesia". De esto se deduciría que la prohibición de hacer teología política no se refiere a todos los cristianos sino sólo a teólogos profesionales y a dignatarios de la Iglesia: respecto de los piadosos creyentes, la Iglesia puede practicar una generosa tolerancia en esta cuestión. Y de esto se desprendería, según Schmitt, que Peterson concede que hay teología política no sólo entre judíos y paganos, sino también entre los cristianos comunes legos, *de manera metafórica* y sin pretensiones dogmático-teológicas[119]. Pero aun así, no queda claro qué tipo de juicios serían para Peterson aquellos encomios que los dignatarios eclesiásticos emitieron respecto de Mussolini con motivo del tratado de Letrán: ¿eran enunciados teológicos o políticos? Para Schmitt no cabe duda de que son teológico-políticos, ya que se fundaban en la distinción política de amigo/enemigo[120]. También señala Schmitt que la crítica de Peterson a Eusebio de Cesárea, a quien el teólogo ponía como el ejemplo arquetípico de la falsificación política de la teología cristiana, no se funda en una crítica dogmática de sus ideas teológicas, sino en un ataque personal que echa mano de categorías denigratorias como "ideólogo", "propagandista", "retórico"[121]. Por último, Schmitt apunta la desacertada e injusta contraposición de Eusebio a San Agustín. Lo justo hubiera sido compararlo con su contemporáneo y rival teológico en el concilio de Nicea, San Atanasio; pero ocurre que San Atanasio hacía tanta o más política que Eusebio. Por ello, Schmitt concluye:

> "en la confrontación que Peterson construye entre Eusebio y Agustín, se trata de la superioridad de un teólogo cristiano del tiempo de la decadencia del imperio romano sobre un teólogo cristiano de 100 años antes, del tiempo de Diocleciano, Constantino el Grande y el Concilio de Nicea, superioridad –cabe la aclaración– que de ninguna manera hizo valer el propio Agustín contra Eusebio: es un teólogo cristiano de 1935

---

118 Ibid. pp. 145-148 y 174.

119 Ibid. pp. 155-157.

120 Ibid. pp. 158-159.

121 Ibid. pp. 162-164.

quien la esgrime contra el padre de la historia eclesiástica cristiana para probarle el delito de haber practicado la teología política"[122].

En suma, la refutación de Schmitt al libro de Peterson se resume en los siguientes puntos:

1. El propio Peterson admite la teología política en judíos, paganos, cristianos heréticos e incluso en cristianos católicos legos.
2. La supuesta liquidación de la teología política tampoco toca las implicancias políticas que la teología "pura" y *"apropiada"* pueda tener de hecho en el mundo político; y también elude la importante e ineludible cuestión práctica de las decisiones políticas que deben tomar constantemente los dignatarios eclesiásticos.
3. A pesar del tono estrictamente teológico de Peterson, su libro no es más que una respuesta política a la crisis religiosa y política alemana de su tiempo.
4. Esa supuesta liquidación, si se da, se da sólo en el campo intrateológico profesional.
5. Esa supuesta liquidación no es más que abstracta, ya que siempre queda abierto el problema político-jurídico de *quién decide acerca del "uso propio o impropio" de la teología*.

B. Schmitt también aprovecha la ocasión para esclarecer su propia idea acerca de la teología política. En su ensayo de 1922 la había caracterizado escuetamente como una sociología de conceptos abocada al estudio de las analogías estructurales entre el campo semántico de la teología y el de la teoría del Estado. Y esa sociología de conceptos, sostenía Schmitt, era posible porque todos los conceptos principales de la moderna teoría del Estado son *secularizaciones* de conceptos teológicos. Ahora, en 1969, nos brinda algunos detalles más específicos:

1. Desde el inicio del libro, Schmitt aclara que su ensayo de 1922 sigue el curso general que arranca de la Reforma

122 Ibid. p. 171.

religiosa del siglo XV, culmina en Hegel y se hace visible por todas partes en nuestros días[123]. Schmitt no niega la importancia de la teología política o civil de los antiguos; pero la posibilidad de una teología política como sociología de los conceptos, es decir, como disciplina científica, surgiría sólo a partir del siglo XV cuando se desdibujan las esferas de la Iglesia y del poder político. Y esa sociología de conceptos sería posible porque ambas esferas tienen, no obstante, una raíz común, lo que posibilitó un "jus utrumque"[124]. Ya en el punto 3 del capítulo I, Schmitt llama la atención sobre el paralelismo entre los conceptos teológicos de Reforma y Contrarreforma y los conceptos políticos de Revolución y Contrarrevolución.

2. La cuestión de la teología política no se plantea como un problema intrateológico, sino como un asunto jurídico[125]. Sin embargo, la analogía semántica entre ambos campos sólo puede tener sentido en tanto se considere todavía a la teología como una ciencia, pues es el carácter de ciencia lo que permite la comunicación con otras ciencias[126].
3. Y el verdadero correlato de la teología no sería, hablando con propiedad, la política, sino la ciencia del derecho (que Schmitt denomina jurisprudencia). Pero en tanto que el derecho corresponde al orden estatal, se trata centralmente de un fenómeno político[127]. Del mismo modo, no hay que entender "teología" en el solo sentido religioso trivial, sino como "metafísica"[128]. Así, por "teología política" habría que entender un tipo de estudio conceptual comparativo entre la metafísica de una época (la Modernidad, específicamente) y sus conceptos jurídicos fundamentales, de modo que la teología política es, en verdad, estudio de la metafísica jurídica moderna.

---

123 Ibid. pp. 95 y 171-172.

124 Ibid. pp. 155, 179 y 188.

125 Ibid. p. 170, nota al pie.

126 Ibid. p. 176.

127 Ibid. pp. 177-180.

128 Esto, Schmitt ya lo había sugerido en 1922 y vuelve a subrayarlo ahora en 1969. Ibid. p. 138.

4. Sin embargo no parece que esa sociología de conceptos se deba limitar al estudio de esas analogías discursivas estructurales, sino que abarca también todo tipo de efectos e implicancias que la metafísica de una época tenga en la vida política y jurídica[129].
5. Mientras el hombre se conciba a sí mismo como un compuesto de espíritu y materia, de alma y cuerpo, dice Schmitt, habrá posibilidad de una teología política, y la misma pretensión de una teología pura, no política, no es otra cosa que un conflicto de competencias, o sea, político-jurídico[130]. En efecto, ¿quién *decide* cuál es la teología pura?
6. La distinción política fundamental es la de amigo/enemigo, y es esta distinción fundamental la que debe guiar la investigación teológico-política. Y Schmitt resalta que esa misma distinción se halla ya ínsita en la misma doctrina trinitarista cristiana. El mismo Gregorio Nacianceno (tan admirado por Peterson como antítesis de Eusebio) había escrito que "lo Uno –*to hen*- siempre se encuentra en rebelión –*stasiatson*– contra sí mismo –*pros heauton*–"[131]. También la teología gnóstica, rival de la correcta doctrina trinitaria, se funda en la distinción entre un Dios Creador y un Dios Salvador en permanente pero fría enemistad recíproca[132]. Así, la teología política de Schmitt se presenta en última instancia como "stasiología".

C. Ya desde la "Nota para orientar al lector", Schmitt sugiere que en la vieja crítica de Peterson hay algo más que una mera diferencia teórica: Schmitt habla de "ataque parto", "herida" y "viejo desafío"[133]. Es decir, Schmitt sugiere que el ataque de Peterson es más personal que otra cosa. Luego indica de inmediato que el libro de Peterson no puede tener ninguna relevancia para el lector ateo ni para el observador no teológo[134]. En verdad,

129 Ibid. p. 174.

130 Ibid. pp. 183-185.

131 Ibid. p. 194. En el mismo lugar, Schmitt llama la atención sobre la extraña pero sugerente semántica de la palabra griega *stasis*, la que significa tanto equilibrio o quietud, como disturbio, movimiento o guerra civil.

132 Ibid. pp. 196-197.

133 Ibid. p. 94.

134 Ibid. pp. 97-98.

como se vio, la liquidación de la teología política que proclama Peterson sólo puede tener relevancia para el lector católico con sólida formación teológica, y Schmitt se da cuenta que, aunque sea mencionado sólo una vez, la totalidad del texto se dirige contra él, católico que había colaborado con el nazismo.

El libro de Peterson se publicó en 1935, a dos años de la llegada de Hitler al poder en Alemania. En ese contexto, según Schmitt, el libro "*tenía que entrar de suyo en un terreno de peligrosa actualidad, tanto más porque de manera ocasional denominaba 'líder' o 'Führer' a tal 'monarca'* [o sea, al soberano del monoteísmo]", y por ello "*se le recibió como una crítica y protesta de actualidad (...) al culto del líder, al sistema monopartidista y al totalitarismo*"[135]. De este modo, Peterson contraponía su teología pura a la teología política de Schmitt con la finalidad de desatar todo vínculo necesario entre catolicismo y nazismo, del mismo modo que San Agustín frente a Eusebio de Cesárea había logrado divorciar la teología pura respecto del Imperio Romano.

Entonces, es fácil ver por qué Schmitt podía interpretar el libro de Peterson como una agresión "parta". Más allá de las diferencias teóricas, lo que siente Schmitt es un golpe bajo de su antiguo amigo. Schmitt no es tonto; comprende que detrás de la figura teológica "pura" de San Agustín se encubre el propio Peterson; y que detrás de la figura teológica "impura" (teológico-política) de Eusebio se está aludiendo indirectamente a su propia persona:

> "es para mí un honor inmerecido verme incluido entre los sucesores de alguien como Eusebio; no menospreciaría en absoluto la concesión que esto implica de una licitud aunque sea extrateológica"[136].

A la luz de estas identificaciones (Agustín=Peterson; Eusebio=Schmitt), cobran un sentido más personal algunas alusiones y comentarios de Schmitt en su respuesta a Peterson: el pasado

---

[135] Ibid. p. 102.

[136] Ibid. p. 113.

protestante de Peterson y su conversión reciente al catolicismo; el papel negativo que juegan los judíos en la propia teología de Peterson; la reivindicación moral y político-eclesiástica de Eusebio.

La insidiosa alusión de Schmitt a la conversión tardía de Peterson al catolicismo podría traducirse de este modo: *este hombre no tiene autoridad suficiente para juzgarme como católico*. La no menos sutil alusión al antijudaísmo de la teología petersoniana podría traducirse así: *este hombre, que ha sido aplaudido como crítico sagaz del nazismo, es un antisemita como los propios nazis de los que toma distancia*. Y la reivindicación que Schmitt hace de Eusebio es al mismo tiempo una autorreivindicación que podría traducirse así: *es fácil criticar* ex post facto *a alguien por haberse equivocado teológicamente o políticamente; pero las críticas de Peterson a Eusebio ni siquiera apuntan a sus errores teológicos dogmáticos, sino que son un ataque* ad personam*; y lo mismo puede decirse de su supuesta liquidación de toda teología política, la que no sería una refutación de la misma sino un ataque personal a mí. Además, ni Eusebio ni yo hemos eludido el compromiso con la realidad efectiva refugiándonos en la negación absoluta de lo político en que la propia institución de la Iglesia debe necesariamente moverse*. Obviamente, Schmitt no habla de modo tan directo como lo he "traducido" en esas frases, pero su contraataque personal al no menos personal ataque de Peterson se condensa en estas líneas, que sí son de la pluma de Schmitt:

> "Sin embargo, un análisis más detenido de su argumentación [de Peterson] pone de manifiesto que la única eficacia de su razonamiento dogmático-teológico estriba en la liquidación del prototipo Eusebio. Sólo de esta manera acierta a tratar de forma concreta a los enemigos de 1925-1935, aunque no llega más allá de la disyunción abstracta absoluta entre teología pura y política impura. Para escapar de la crisis de la teología protestante se refugió en la negación rigurosa de lo no teológico y ahí se escudó contra todo lo que pudiera servir, con la ayuda de un concepto nuevo y oportuno de lo político, para conocer científicamente la situación actual de la Iglesia, el Estado y la sociedad. Por otra parte, no se volvió apocalíptico. No declaró que había llegado el fin de los tiempos ni señaló a Hitler como un instrumento del anticristo; al menos en su tratado de 1935 también se impuso cierta reserva teológica"[137].

[137] Ibid. p. 165.

Ya desde las primeras páginas Schmitt había recordado el origen liberal de las críticas contra Eusebio que Peterson hacía propias (contradictoriamente con su declarado desprecio por la teología liberal). Ahora Schmitt agrega (siempre refiriéndose a Peterson):

> "Fue su elección de la figura histórica del desprestigiado papista cesáreo Eusebio para disfrazar al enemigo contemporáneo de 1935 lo único que resultó universalmente convincente, no sólo para los adversarios cristianos de cualquier absolutismo estatal o totalitarismo nacional o étnico; podía ser aprobada sin el menor reparo por cualquier liberal, anticlerical o humanista de formación clásica"[138].

¿Cómo podemos entender estas palabras de Schmitt? Yo sólo puedo traducirlas así: *el ensayo de Peterson no sólo no elimina la teología política sino que presta armas a los enemigos de toda teología. Peterson confunde a sus amigos con sus enemigos. En vez de enfrascarse en una polémica intrateológica, que al fin y al cabo debería ser una sana disputa entre amigos, Peterson debería dirigir sus dardos contra los verdaderos enemigos de la teología: los positivistas, los ateos, los anarquistas (enemigos que bien había ya reconocido Donoso Cortés)*. En resumen: según Schmitt, el ensayo de Peterson no liquida en absoluto la teología política; sólo se reduce a una querella intrateológica cuyo único objeto fue desacreditar y desautorizar la figura de Eusebio de Cesárea, y a través de él, a su epítome alemán del siglo xx, Carl Schmitt.

El balance que Schmitt saca del libro de Peterson es que la idea de una teología pura sólo puede servir para tranquilizar la conciencia del mismo teólogo; pero si la teología pretende ir algo más allá de la mera cabeza del teólogo, siempre es política en algún sentido. Por lo demás, el planteo de Peterson se mueve en un terreno exclusivamente intrateológico, cuyas conclusiones son del todo irrelevantes para ateos, anarquistas, positivistas o, incluso, creyentes no cristianos o cristianos legos en teología. Creo que el reproche que subyace a lo largo de toda la respuesta de Schmitt a Peterson es haber equivocado

138 Ibid. pp. 165-166.

el enemigo común de ambos, es decir, las fuerzas y tendencias antimetafísicas, disolventes, racionalistas y antitradicionalistas de las sociedades modernas. En este sentido, a pesar de la fuerte confrontación personal con su antiguo amigo, Schmitt no ve en ello una verdadera "enemistad" (en el sentido político que da Schmitt a este término, es decir, *hostes*), sino una simple cuestión personal, irrelevante tanto para la política como para la teología. Tal vez sea por esto que esperó hasta después de la muerte de Peterson para hacer su refutación y "arrancar la flecha parta de su herida"[139].

2. La polémica Voegelin-Kelsen.

No obstante la polémica entre ellos, y no obstante también sus diferentes actitudes ante el nazismo, entre Schmitt y Peterson hay una fuerte afinidad de fondo en cuanto al rechazo cultural de la Modernidad y todo lo que ella implica. Y ese trasfondo reaccionario común a ambos se hace patente en el intento de Eric Voegelin por constituir *La nueva ciencia de la política*[140] sobre las ideas teológico-políticas de ambos. Y en este caso sí será Hans Kelsen quien salga al cruce de este nuevo ataque teológico-reaccionario contra las tendencias racionalistas de la cultura moderna[141].

En 1951 Eric Voegelin brindó una serie de conferencias sobre "Verdad y representación"; la ampliación de esas disertaciones conformó el libro de 1952, *La nueva ciencia de la política: una introducción*, publicado por la Universidad de Chicago[142]. No pretendo efectuar aquí un análisis exhaustivo de ese libro, cuyas contradicciones y debilidades teóricas, como dijimos, ya se encargó de subrayar Hans Kelsen en una detallada refutación en regla[143].

---

139 Todavía en 1938, a tres años del "ataque parto" de Peterson, Schmitt lo cita agradecidamente en *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*.

140 Voegelin, Eric: *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires 2006.

141 En realidad, la crítica de Kelsen a Voegelin será publicada póstumamente, muchos años después de la muerte de su autor; pero se sabe que Voegelin había leído el manuscrito que Kelsen le enviara por vía postal.

142 Voegelin, Eric: *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires 2006.

143 Kelsen, Hans: *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Buenos Aires 2006. Al parecer, esta refutación de Kelsen fue redactada entre la publicación del libro de Voegelin (es decir 1952) y 1954, pero por

Me limitaré a presentar las tesis generales de Voegelin para mostrar su continuidad medular con las ideas reaccionarias del siglo XIX, con las tesis teológico-políticas de Carl Schmitt y con la interpretación del cristianismo que hace Peterson[144].

Las tesis generales de Voegelin son las siguientes:

1. El positivismo científico moderno, a través de su postulado de neutralidad valorativa, habría destruido la tradición grecocristiana de la ciencia política como ciencia del orden[145].
2. Ello haría necesaria una *restauración* de esa tradición teórica, que sólo puede lograrse hoy día bajo la forma de una filosofía de la historia.
3. El concepto demoliberal de representación electoral sería mero provincianismo teórico; en realidad todo gobierno de hecho es "representante" de su sociedad, pues toda sociedad sólo se hace relevante históricamente cuando se instituye un gobierno, cualquiera sea. [A esto llama Voegelin "representación existencial".]
4. Pero a su vez, toda sociedad así articulada se considera a sí misma como "representante de un verdad trascendente" o cosmológica. [A esto llama Voegelin "representación trascendente", y equivale al postulado teológico-político de Schmitt según el cual todo orden político expresa una cierta metafísica.]

alguna razón desconocida Kelsen decidió no publicarla. Sobre los motivos posibles por los cuales Kelsen no publicó en vida este escrito, puede verse el ilustrativo "Posfacio" de Eckhart Arnold, *La "nueva ciencia" de Voegelin a la luz de la crítica de Kelsen* en Ibid.

144 Voegelin cita expresamente a Peterson, a quien dice seguir, pero omite toda referencia directa a Schmitt, tal vez por obvios motivos de conveniencia académica y política. Esa *polite* omisión, sin embargo, sólo hace más destacable la influencia del jurista alemán colaborador del nazismo que Voegelin pretende ocultar.

145 En su refutación, Kelsen señala sensatamente: "La identificación del 'orden' que hace Voegelin con un orden normativo de valores absolutos es injustificada y engañosa porque genera la idea –y ésta es probablemente la intención de su identificación– de que fuera de este orden normativo no hay orden sino caos, lo cual, por supuesto, no es cierto". KELSEN, Hans: *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Buenos Aires 2006; pp. 44-45.

5. Platón y el cristianismo agustiniano habrían permitido un salto hacia la "verdadera actitud científica" al ir más allá de la "verdad cosmológica" e introducir también la "verdad antropológica" y la "verdad soteriológica"; esto es, al abrir el alma a la verdadera dimensión trascendente, que nunca podría alcanzarse en este mundo. [A esta tradición metafísica llama Voegelin actitud científica y crítica.]
6. De este modo, según Voegelin, la teoría política recién habría alcanzado su *telos* como auténtica ciencia del orden en el pensamiento cristiano medieval, es decir, cuando esos tres niveles de la verdad se hallaron claramente (¿?) diferenciados.
7. Cualquier abandono de alguna de esas tres dimensiones constituiría un retroceso científico.
8. Todo el pensamiento moderno tendería a borrar o a desconocer la dimensión de "la verdad trascendente", pues pretende realizar la salvación en este mismo mundo inmanentizando categorías trascendentes. [A esto llama Voegelin "gnosticismo", al que atribuye la "redivinización del mundo" y la reaparición de la "teología civil o política", cosas ambas que, según Voegelin, el cristianismo medieval habría ya superado.]
9. Todas las manifestaciones de ese "gnosticismo moderno", como la Reforma, el liberalismo, el socialismo, la revolución, el positivismo, etc., constituirían entonces retrocesos teórico-científicos que van en desmedro de una auténtica ciencia del orden. [A esto llama Voegelin "represión de la verdad del alma" en la Modernidad.]
10. Toda la Modernidad no sería otra cosa que una tendencia autodestructiva del orden social, tendencia que presentaría diversos grados de radicalización, desde la Revolución Puritana inglesa, pasando por la Revolución Francesa, hasta el marxismo y el leninismo. [A todo esto llama Voegelin "revolución gnóstica", que según él ha sido más grave en ese mismo orden enumerativo.]
11. Según Voegelin, esa revolución gnóstica sería menos grave –hasta ahora– en Occidente que en Oriente porque en Occidente es todavía fuerte la "verdadera" tradición teórica greco-cristiana. [Obviamente, en plena guerra fría Voegelin alude, con el término "Oriente" a los países comunistas.]

12. Y dentro del Occidente, esa misma revolución gnóstica habría sido menos grave en Inglaterra y en EE.UU. porque en estos países la irrupción política del gnosticismo habría tenido lugar antes que en otros países y cuando la presencia de la tradición medieval estaba todavía más viva.

De todo esto, siempre en plena Guerra Fría, Voegelin extrae el siguiente diagnóstico general:

> "En esa situación hay un destello de esperanza, dado que las democracias inglesa y estadounidense, cuyas instituciones representan con mayor solidez la verdad del alma, son, al mismo tiempo, las potencias más fuertes en términos existenciales. Sin embargo, se necesitará de todo nuestro esfuerzo para que ese destello se convierta en llama mediante la represión de la corrupción gnóstica y la restauración de las fuerzas de la civilización. El destino es lo que está en juego"[146].

Kelsen advirtió perfectamente bien la intencionalidad política macartista persecutoria del escrito de Voegelin:

> "Ahora entendemos de verdad qué se quiere decir cuando, sobre la base de la nueva ciencia de la política, la política de Roosevelt y de Truman, el movimiento por la paz, el orden mundial y el desarme se denominan gnósticos. Quiere decir exactamente lo mismo que lo que se expresa cuando en el más bajo nivel de propaganda quienes no concuerdan con la propia opinión personal son señalados como comunistas"[147].

Hay que tener presente que Voegelin pretende trazar una distinción entre "teocracia" y "teología política". En la misma huella de Peterson, niega que el cristianismo agustiniano constituya alguna clase de teología política. Para Voegelin, la teología política correspondería sólo a ciertas culturas (paganos, judíos) o a ciertas épocas (la Modernidad gnóstica) que no han alcanzado el nivel teórico de diferenciación de los tres tipos de verdad (cosmológica, antropológica y soteriológica), o que se

---

[146] Voegelin, Eric: *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires 2006; p. 225.

[147] Kelsen, Hans: *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Buenos Aires 2006; pp. 242-243.

han "desviado" de esa importante triplicidad teórica. En cambio, el orden medieval cristiano expresaría "*la concepción teocrática del gobierno en sentido estricto, en la que teocracia no significa un gobierno sacerdotal sino el reconocimiento por el gobernante de la verdad de Dios*". Y esta concepción teocrática (no teológico-política), según Voegelin habría alcanzado su completo desarrollo con Agustín de Hipona, quien separaba el éxito terreno de los gobernantes de su verdadera felicidad en el más allá:

> "Agustín destaca sobre todo los éxitos de los gobernantes paganos, y las desventuras y los finales cruentos de algunos gobernantes cristianos; la verdadera felicidad del emperador sólo puede medirse por su conducta como cristiano en el trono"[148].

Disculpe el lector si la pretendida diferenciación entre teocracia y teología política le resulta oscura: a mí tampoco me parece un ejemplo de claridad conceptual. Voegelin pretende que el orden teocrático medieval, con su distinción entre el poder espiritual de la Iglesia y el poder político del César, implicaba una desdivinización del mundo que, luego, el "gnosticismo moderno" invirtió. A ello, Kelsen responde lo que es obvio: la idea que Voegelin emplea de "desdivinización" es exactamente lo contrario de lo que el lenguaje habitual, tanto académico como cotidiano, entienden por "desdivinización" ("emancipación del hombre en sociedad de lo divino en general y de la religión en particular"[149]). Por lo demás, como vimos anteriormente, la respuesta de Schmitt a Peterson nos libera de volver a mostrar la imposibilidad de toda teología que pretenda ser no política, es decir, "pura" teología.

Después de leer el libro de Voegelin, uno termina preguntándose, como hace Kelsen, qué tiene de "nuevo" y de "ciencia" esta pretendida "nueva ciencia de la política". El propio autor habla permanentemente de "restauración de una tradición", de "desvíos de la tradición", de "retrocesos teóricos"[150].

---

[148] Voegelin, E.: *op. cit.,* p. 108.

[149] Kelsen, Hans: *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Buenos Aires 2006; pp. 165.

[150] Kelsen hace ver que "si la verdad de Dios es la verdad de la nueva ciencia de la política, luego esta ciencia es teología, y ello significa el fútil intento

Al comenzar su ensayo, Voegelin adelantaba que una adecuada teorización de la política debía enraizarse en una filosofía de la historia. Y la filosofía de la historia en que Voegelin funda sus tesis es lo que habitualmente se llama una filosofía decadentista, en la que siempre se añora una época pasada exaltada al rango de modelo fundamental, como una Edad de Oro a la que habría que volver, o a la que habría que reeditar bajo condiciones históricas diversas. Según él, Occidente alcanzó su máximo desarrollo filosófico-científico con el cristianismo medieval, es decir, con la distinción supuestamente clara y tajante entre lo espiritual trascendente y lo temporal terreno.

Dentro de ese esquema, la Iglesia, que es peregrina en la tierra, marcha con la esperanza puesta en el reino prometido que le espera en el más allá trascendente. El peregrinaje es el medio; el "más allá" es la meta. Pero la Modernidad, según Voegelin, habría caído en el error teórico (con graves consecuencias prácticas) de inmanentizar esas ideas; y de esta inmanentización surgió la "revolución gnóstica" autodestructiva que la caracteriza. Esa inmanentización que operó la Modernidad presenta algunas variaciones: si se pone el acento en la inmanentización del "medio" (peregrinaje), se obtiene el progresismo indefinido liberal ilustrado; si se pone el acento en la "meta" (reino prometido), se obtiene el utopismo social, desde Moro a los socialistas utópicos; y si se pone el acento en la inmanentización de ambos ("peregrinaje" y "meta"), se obtiene el marxismo. Voegelin, aunque subraya recurrentemente que el nazismo es un caso particular que requiere explicaciones especiales, no duda en asimilarlo también a las patologías gnósticas, asociándolo en la misma ruta del puritanismo, del progresismo ilustrado liberal, del positivismo, del socialismo y del marxismo. Sin embargo, es llamativo que sus críticas al fascismo moderno omitan toda alusión a la España católica franquista, donde el poder espiritual de la Iglesia recobró toda su influencia medieval.

de lograr conocimiento humano de algo que, por definición, no es accesible al conocimiento humano. Además, si la teología es una ciencia, no es por cierto una ciencia 'nueva', y el esfuerzo de Voegelin por establecerla es completamente innecesario". Ibid. p. 136.

Como se ve, en última instancia, la "nueva ciencia de la política" de Voegelin, así como su filosofía de la historia, no es otra cosa que una suerte de medievo-centrismo teórico. Y este medievo-centrismo le permite criticar las tendencias expansivas imperialistas de la Modernidad política a otras culturas, pero llamativamente no le permite ver esas mismas tendencias en el apostolado cristiano ni en las cruzadas político-religiosas de la Edad Media.

La inacabable cantidad de inconsistencias y cegueras teóricas de esta pretendida "nueva ciencia de la política" ha sido, como dije, puesta de manifiesto en la detallada refutación de Kelsen, de la que me he limitado a extraer las citas que creí más importantes. Ello nos exime de reproducirla aquí en detalle (nos llevaría más de 200 páginas, como le llevó a Kelsen). Para nuestro propósito basta con haber mostrado la impronta medievo-céntrica reaccionaria de esa "nueva ciencia política", lo que ubica a Voegelin en la misma tradición de los reaccionarios contrarrevolucionarios del siglo XIX (Bonald, de Maestre, Donoso Cortés) y de Carl Schmitt (si bien con equiparable erudición, también con mucho menos talento analítico y riqueza teórica).

3. De la teología política a la metafórica política.

Al final del capítulo I habíamos planteado el siguiente interrogante: la *distinción* entre teología y política ¿es teológica o política? En los capítulos II y IV vimos que Peterson pretendía deslindar ambas esferas desde un plano estrictamente teológico puro, lo que en él significaba cristiano trinitarista agustiniano. Para Peterson, todo intento de interpretar en clave teológica la realidad política, sea para justificarla o para criticarla, es un desvío teológico, una suerte de herejía. Por su parte, Schmitt le respondía que: o bien la distinción entre teología pura y teología política es una mera abstracción que sólo tiene lugar en la cabeza individual del teólogo, sin asidero alguno que la haga operativa a través de decisiones concretas reales; o bien es una distinción que deslinda al amigo del enemigo y, por ende, es una distinción política. Así, más allá de su propia ilusión mental, según Schmitt, Peterson no ha liquidado nada, y la teología política sigue intacta como fenómeno carácterístico de la *secularización* que la

Modernidad ha hecho de los conceptos teológicos. Para Schmitt, la propia distinción entre teología y política es una distinción política. Por ello es que, además, Peterson habría confundido al verdadero enemigo con el verdadero amigo, y ha brindado armas a los reales enemigos de toda teología, que son los positivistas, los anarquistas, los racionalistas, etc. De este modo, es Schmitt quien "liquida" a Peterson (no como enemigo, sino como mal amigo); y con él, también queda liquidada su pretendida teología pura, no política.

Pero por su parte, la idea schmittiana de la teología política comprende dos tesis diferentes que se superponen velada e insidiosamente. Una cosa es limitarse a constatar analogías estructurales entre dos campos semánticos diferentes, la teología y la teoría del Estado y del derecho. Y otra cosa es afirmar que uno es la *secularización* del otro. Schmitt, en *Teología política I*, hace ambas cosas; pero en su respuesta a Peterson, o sea, en *Teología política II*, en una nota al pie que ya hemos mencionado, dice que sólo hace lo primero (y no lo segundo, que es lo que descalifica Peterson como teología impura o política). Sin embargo, a pesar de esa aclaración expresa, Schmitt sigue haciendo también lo segundo, pues sigue pensando las categorías políticas y jurídicas modernas como *secularización* del discurso teológico medieval. Y es acá, en el término "secularización", donde se halla la trampa.

Como muestra Blumenberg, hablar de *seculariación* implica ya negar toda *legitimidad* propia a la Modernidad[151]. En efecto, la categoría de *secularización* remite a la idea originaria de expropiación de bienes a la Iglesia: de modo que las categorías jurídicas modernas, para Schmitt, no pueden ser más que *expropiaciones* de categorías teológicas medievales. Por eso Schmitt tampoco puede aceptar que se hable *propiamente* de *legitimidad* de la Era Moderna, ya que la noción de *legitimidad* tampoco correspondería a la Modernidad, que sólo puede ver las cosas desde la perspectiva formal y abstracta de la *legalidad*[152]. Para Schmitt, la *secularización* es una categoría *propia* del pensamiento monárquico *legitimista*

---

[151] Blumenberg, Hans: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia 2008; pp. 93-94 y 97-99.

[152] Schmitt, Carl: *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, Struhart, Buenos Aires; pp. 189-192..

(léase tradicionalista) que postula una identidad histórica entre el presente y el pasado: “Según esto, la Edad Moderna sería legítima si ella fuera aún la Edad Media, claro que ‘con otros recursos’”[153]. De este modo, apunta Blumenberg: “Un modelo de secularización es esa misma *teología política*, cuya denominación, por muy integrada que se crea en la tradición, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una *teología como política*”[154]. En otras palabras, tal como la entiende y practica Schmitt, la teología política es en verdad política fundada en la teología.

En el Epílogo de su *Teología política II*, Schmitt se apoyaba en las observaciones de Hans Blumenberg –en quien reconocía grandes méritos a pesar de sus profundas críticas y diferencias– para esbozar los principios en los que podría llegar a fundarse una efectiva desteologización científica de la sociedad y la política modernas. Según Schmitt, una verdadera visión no teológica del hombre, la sociedad y la política implicaría el triunfo de las siguientes tesis:

1. Que la teología no es una ciencia y, por ende, que todo concepto desteologizado (*secularizado*) tiene un origen impuro.
2. Que la ciencia sólo está impulsada por la “curiosidad humana” y constituye el agente de un proceso-progreso incesante enteramente terrenal y mundano.
3. Que el hombre es un producto de este mismo proceso, por el cual se produce a sí mismo constantemente.
4. Que este proceso-progreso no es una creación *desde la nada* sino una creación permanente *de la nada*, ya que crea él mismo las condiciones para la recuperación constante de la novedad.
5. Que la libertad del hombre es el valor máximo: libertad de valores en la ciencia; libertad de uso en la aplicación del conocimiento científico; libertad de evaluación en el consumo. Según Schmitt, todo ello equivale a la llamada sociedad libre y progresista de carácter científico, técnico e industrial.
6. Que este nuevo hombre y esta nueva ciencia que se autoproducen en el proceso-progreso constante de la libertad no constituyen un nuevo Dios ni una nueva teología contradivina (o “satánica”, según la llamaba Donoso).

---

153 Blumenberg, Hans: *op. cit.,* p. 98.

154 Ibid. p. 99.

7. Que a pesar de ser agresivo, en el sentido de que sustituye permanentemente lo viejo por lo nuevo, este nuevo hombre rechaza el concepto de enemigo, pues lo nuevo no es enemigo de lo viejo porque lo viejo se elimina sólo como anticuado o inútil.

Schmitt concluye su comentario acerca de una tal posible desteologización con un enunciado pesimista: cuando ya no fuera posible emitir un juicio de valor sobre la agresividad de la novedad, entonces la razón quedaría remplazada por la Libertad, pero al mismo tiempo la libertad quedaría remplazada por la Novedad[155]. Este enunciado puede tomarse como una advertencia o como una profecía; pero, acertado o no, sólo delata el temor religioso de Schmitt ante lo abierto, lo cambiante y lo novedoso. Sin embargo, es una concesión importante la que hace aquí Schmitt al reconocer la posibilidad de una desteologización de la política y la sociedad, aunque él vea esa eventualidad con resquemor.

Pero por otra parte, nosotros podemos preguntarnos a qué queda reducida la teología política si se la entiende exclusivamente como comparación entre los campos semánticos de la teología y la política, eliminando el sentido insidioso que le proveía el término *secularización*. Vimos que Schmitt presentaba dos conceptos de teología política: al tiempo que alegaba un sentido simplemente comparativo, lo que en verdad concebía y practicaba era una política *fundada* en la teología. Ahora nos preguntamos: ¿qué quedaría de la "teología-política" si la limitamos en serio al primer sentido, esto es, a la simple comparación entre dos campos semánticos diferentes?

Quedaría, como dice Blumemberg, simplemente una *teología metafórica* [156], lo que a mi entender no es ni más ni menos fundamental que una medicina metafórica, una ingeniería metafórica o cualquier otro tipo de constelaciones metafóricas frecuentes en el pensamiento político y jurídico.

---

155 SCHMITT, Carl: *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, Struhart, Buenos Aires; pp. 200-203.

156 BLUMENBERG, Hans: *op. cit.*, p. 102.

Es decir: la teología política quedaría reducida a ser un aspecto entre otros dentro de una disciplina que podríamos llamar "metafórica política". La teología seguiría siendo así un área de estudio interesante para la política, pero deja de ser central como categoría explicativa; y en verdad, se invierte el orden de la explicación: no es la metáfora lo que puede explicar a la política, sino al revés. El mismo Blumenberg llama la atención sobre la actitud de Schmitt en este punto:

> "Lo metodológicamente más curioso en la *Politische Theologie* de Carl Schmitt es que ella misma dé mucha importancia a este nexo de la secularización; pues estaría más cerca de su intención, en mi opinión, establecer un nexo de fundamentación inverso, interpretando la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como una consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas"[157].

Pero parece que si Schmitt hubiera tomado este camino, y no el que de hecho tomó, su actitud respecto del problema teológico hubiera derivado hacia un enfoque crítico de la teología, lo que es decir: hubiera estado más cerca de los anarquistas, racionalistas y positivistas que combate, que de los reaccionarios con quienes se enrola. ¿No puede acaso verse en esto una tensión interna entre las convicciones religiosas de Schmitt y su actitud de científico de la política? Si esto fuera así –como sospecho que efectivamente es– estaríamos ante uno de los tantos casos en que la religión nubla la razón de una mente aguda.

En todos los casos vistos hasta aquí, la discusión en torno a la teología política –desde el siglo XIX hasta Schmitt, Kelsen, Peterson, Blumenberg y Voegelin– ha sido una polémica en torno a la Modernidad. Ambos bandos coinciden en ver analogías y paralelismos entre los conceptos jurídico-políticos modernos y los conceptos de la teología judeocristiana; es decir: coinciden en ver en la Modernidad, a la vez que una renuncia a la trascendencia, una inamanentización de las categorías teológicas en que tal trascendencia se apoyaba. El bando antimoderno es medievo-céntrico, y ve en esa inmanentización una teología satánica (Donoso Cortés), una *secularización* que pone en evidencia

157 Ibid. pp. 93-94.

las deficiencias de *legítimidad* de la Modernidad (Schmitt), un hecho crudo de la política, una suerte de herejía, pero ajeno a la auténtica teología (Peterson), o una falacia gnóstica que lleva a la destrucción del orden social (Voegelin). En cambio, el bando opuesto es promoderno (o moderno-céntrico) y antiteológico (Feuerbach, Proudhon, Bakunin, Kelsen, Blumenberg), y ve en esa inmanentización el reencuentro del hombre con sus propias aspiraciones más profundas de autorrealización en la Tierra, o bien resabios metafísicos e ideológicos que deben ser removidos por la crítica científica, o bien simples metáforas tomadas de lo viejo ya conocido para dar cuenta de lo nuevo inédito (lo que podríamos llamar una *metafórica política*). Los unos explican y critican a la Modernidad desde la teología cristiana medieval; los otros explican y critican a la teología cristiana medieval desde los presupuestos de la ciencia moderna. Unos *reaccionan* contra la movilidad vertiginosa de la Modernidad, movilidad abierta por la Reforma, la ciencia experimental antimetafísica y la Revolución en todas sus corrientes políticas derivadas. Los otros *accionan* promoviendo y profundizando el cambio inaugurado por la Modernidad.

Pero desde otra perspectiva, considerado el problema desde el punto de vista lingüístico, la cuestión de la teología política, la polémica entre medievo-céntricos y moderno-céntricos, se presenta como un problema acerca del *sentido propio* y el *sentido metafórico o impropio* de ciertas construcciones teóricas: unos atribuyen el *sentido propio* (auténtico) a lo teológico, y el *sentido metafórico* (figurativo, analógico) a lo sociopolítico; los otros, a la inversa, atribuyen el *sentido propio* (real) al orden social, y el *sentido metafórico* (ideológico, consciente o inconsciente) a la proyección trascendente de esos conceptos. Los primeros abordan el problema de la teología política al modo de una *teología como política*; los segundos la abordan como una *crítica de las ideologías* (en el sentido tradicional). En otros términos, la opción se plantea entre un supuesto *logos divino* y el prosaico pero palpable *logos humano*. En última instancia se trata de elegir entre Dios y el hombre, o como podrían haber dicho Proudhon o Bakunin, entre los fantasmas del hombre o el hombre mismo. Pero en cualquier caso, siempre es el hombre quien *se* decide.

Apéndice

¿Qué es el gobierno?
o ¿Qué es Dios?
(Programa de *La voix du Peuple*)[158]

Pierre-Joseph Proudhon

¿Qué es el Gobierno? ¿Cuál es su principio, su objeto y su derecho? Esta es incontestablemente la cuestión que se plantea el hombre político.

Ahora bien, ante esta cuestión tan simple en apariencia, y cuya solución parece tan fácil, se encuentra que sólo la fe puede dar una respuesta. La filosofía es tan incapaz de demostrar [la legitimidad][159] del Gobierno como de probar [la existencia de] Dios. Tanto la Autoridad como la Divinidad no son materias de conocimiento; lo repito: es materia de fe.

Este acercamiento, que de entrada suena tan paradójico y que sin embargo es tan verdadero, amerita algunos desarrollos. Trataremos de hacernos comprender sin aparato científico alguno.

---

[158] El texto que sigue fue traducido del artículo publicado en 1849 en *La voix du Peuple*, según las referencias bibliográficas que detallo al final de la traducción. Pero en la edición castellana de *Confesiones de un revolucionario*, traducida por Abad de Santillán (Buenos Aires, 1947), el mismo artículo figura como Prefacio a la tercera edición. Ahora bien, entre esa traducción de Abad de Santillán y la mía, más allá de las diferencias de estilo que es dable hallar entre diversas traducciones, hay una seria diferencia de fondo en los tres anteúltimos párrafos. Lamentablemente no pude hallar ninguna versión de la tercera edición de las *Confessiones* en francés para verificar si efectivamente hay esas diferencias entre el artículo publicado por Proudhon en 1849 y su posible posterior utilización como Prefacio a la tercera edición de las *Confesiones*, o si se trató de una licencia de traducción de Abad de Santillán. Sólo pude consultar una primera edición francesa de las *Confesiones* y, naturalmente, no figura ningún prefacio, y mucho menos este artículo que aquí se traduce de su versión original en el periódico revolucionario ya mencionado.

[159] Las palabras que figuren entre corchetes son agregadas por mí con la finalidad de mejorar la sintaxis en castellano. Asimismo, todas las notas a pie de página son notas mías, ya que el artículo de Proudhon no contiene ninguna llamada al pie.

El atributo principal de nuestra especie, el rasgo que la caracteriza, después del Pensamiento[160], es la *creencia*, y ante todo, la creencia en Dios. Entre los filósofos, unos ven en esta fe en un ser superior una prerrogativa de la humanidad; otros no ven más que su debilidad. Cualquiera sea el mérito o el demérito de la creencia en la existencia de Dios, lo cierto es que el comienzo de toda especulación metafísica es un acto de adoración al *Creador*. La historia del espíritu humano constata esto en todos los Pueblos.

Pero ¿qué es Dios? He aquí lo que enseguida e inevitablemente preguntan el creyente y el filósofo. Y como corolario de esa primera pregunta, inmediatamente se hacen esta otra: ¿cuál es la mejor de todas las religiones? En efecto, si existe un Ser superior para la Humanidad, debe existir también un sistema de comunicaciones entre este Ser y la Humanidad: ¿cuál es entonces ese sistema? La investigación de la mejor religión es el segundo paso que da el espíritu humano en la Razón y en la Fe.

Para esta doble cuestión no hay respuesta posible. La definición de la Divinidad escapa a la inteligencia. La Humanidad ha sido sucesivamente fetichista, idólatra, cristiana y budista, judía y mahometana, deísta y panteísta: ha adorado sucesivamente a las plantas, a los animales, a los astros, al cielo, al alma del mundo y, finalmente, a ella misma: ha vagado [*erré*] de superstición en superstición, sin poder asir el objeto de su creencia, sin llegar a determinar su Dios. El problema de la esencia y de los atributos de Dios y del culto adecuado a él ha atormentado a la Humanidad desde su nacimiento como una trampa tendida a su ignorancia. Los Pueblos se han degollado por sus ídolos, la sociedad se ha agotado en la elaboración de sus creencias, sin que la solución [del problema] haya avanzado un paso.

El deísta, el panteísta, como el cristiano y el idólatra, se reducen a la pura fe. Incluso se diría, y este es el único progreso que hemos hecho en este estudio, que la Razón rechaza el conocimiento y el saber de Dios: no nos es dado más que el creer. Y es por esto que en todas las épocas, y bajo todas las religiones,

---

160 En general he respetado el peculiar empleo que Proudhon hace a las mayúsculas, aunque por momentos pueda parecer abusivo.

se ha encontrado un pequeño número de hombres, en apariencias más audaces que los otros, que, sin comprender a Dios, han tomado el partido de negarlo: se les ha dado el nombre de *espíritus fuertes* o *ateos*.

Pero es evidente que el ateísmo es todavía menos lógico que la fe. El hecho primitivo, irrefragable, de la creencia espontánea en un Ser supremo subsiste siempre, y como el problema que este hecho implica se presenta ineludiblemente, el ateísmo no puede ser aceptado como solución. Bien lejos de testimoniar la fuerza del espíritu, sólo prueba su desesperar. Tanto es así en el ateísmo como en el suicidio: no ha sido abrazado más que por un pequeñísimo número. El Pueblo siempre lo ha visto con horror.

Las cosas estaban así. La Humanidad parecía colocada eternamente entre una cuestión insoluble y una negación imposible, cuando al final del último siglo, un filósofo, Kant, tan destacado por su profunda piedad como por la potencia incomparable de su razón, se decidió a atacar el problema teológico de una manera totalmente novedosa.

Ya no se preguntó, como todo el mundo antes de él: ¿qué es Dios? y ¿cuál es la verdadera religión? De una cuestión de *hecho* él hizo una cuestión de *forma*, y se dijo: ¿de dónde viene que yo crea en Dios? ¿Cómo, en virtud de qué, se produce en mi espíritu esta idea? ¿Cuál es su punto de partida y su desarrollo? ¿Cuáles son sus transformaciones y, si es preciso, su decadencia? En fin, ¿cómo ocurren las cosas en el alma religiosa?

Ese fue el plan de estudios que se propuso, sobre Dios y la Religión, el filósofo de Koenigsberg. Renunciando a seguir persiguiendo el contenido, o la realidad de la idea de Dios, él se propuso hacer, me atrevo a decir, la biografía de esta idea. En lugar de tomar como objeto de sus meditaciones, como un anacoreta, a Dios en sí, él analizó la fe en Dios, tal como se la ofrecía un período religioso de seis mil años. En una palabra, él ya no consideró a la religión como una revelación externa y sobrenatural de un Ser infinito, sino como un fenómeno de nuestro entendimiento.

Desde ese momento se rompió el hechizo: el misterio de la religión fue revelado a la filosofía. Aquello que buscamos y vemos en Dios, como decía Malebranche, no es ese ser, o para hablar con mayor precisión, esa entidad quimérica, que nuestra imaginación agrandó sin cesar, y que, por la misma la noción que de ella se hace el espíritu, debe ser todo y no puede ser nada en la realidad: es nuestro propio ideal, es la Humanidad.

Lo que el teólogo persigue sin darse cuenta[161] en el dogma que enseña no son los misterios del infinito: son las leyes de nuestra libertad colectiva e individual. El alma humana no se apercibe de entrada de la contemplación reflejada de sí misma, así como la entienden los psicólogos: se apercibe fuera de sí misma, como si fuese un ser diferente colocado frente de ella: a esta imagen [invertida] es a lo que llama Dios.

Así, la moral, la justicia, el orden, las leyes, no son ya cosas reveladas desde lo alto, impuestas a nuestro libre arbitrio por un supuesto creador, desconocido, ininteligible; son cosas que nos son propias y esenciales como nuestras facultades y nuestros órganos, como nuestra carne y nuestra sangre. En dos palabras: Religión y Sociedad son términos sinónimos; el Hombre es sagrado para sí mismo como si fuera Dios. El Catolicismo y el Socialismo, idénticos en el fondo, no difieren más que en la forma: así se explican a la vez el hecho primitivo de la creencia en Dios y el progreso irrecusable de las religiones.

Ahora bien, eso que Kant ha hecho en relación con la religión hace más de sesenta años; eso que él había hecho antes en relación con la Certeza; eso que otros antes de él habían tratado de hacer en relación con la Bondad o al Bien Soberano, la *Voix du Peuple* se propone emprenderlo en relación con el Gobierno.

Después de la creencia en Dios, lo que ocupa el mayor lugar en el pensamiento general es la creencia en la Autoridad. Donde quiera que existan hombres agrupados en sociedad, se encuentra el rudimento de una religión, el rudimento de un poder, el embrión de un gobierno. Este hecho es tan primitivo, tan universal, tan irrecusable como el de las religiones.

161 La traducción literal sería “a sus espaldas”.

Pero ¿qué es el Poder, y cuál es la mejor forma de Gobierno? Porque es claro que si logramos conocer la esencia y los atributos del poder, sabremos al mismo tiempo cuál es la mejor forma que hay que darle, cuál es, de todas las constituciones, la más perfecta. De esa manera habremos resuelto uno de los dos grandes problemas planteados a la Revolución de Febrero: habremos resuelto el problema político, principio, medio y meta –no prejuzgamos nada– de la reforma económica.

¡Y bien! Como sobre la Religión, la controversia sobre el Gobierno perdura desde el origen de las sociedades, y con el mismo poco éxito. Igual respecto de los gobiernos como respecto de las religiones, igual respecto de las teorías políticas como de los sistemas de filosofía: es decir, sin solución. Más de dos mil años antes de Montesquieu y de Maquiavelo, Aristóteles compilaba las diversas definiciones del gobierno, las distinguía siguiendo sus formas: patriarcados, democracias, oligarquías, aristocracias, monarquías absolutas, monarquías constitucionales, teocracias, repúblicas federativas, etc. En una palabra, él declaraba el problema como insoluble. Aristóteles, en materia de gobierno como en materia de religión, era escéptico. No tenía fe en Dios ni en el Estado.

Y nosotros, que en sesenta años hemos implementado siete u ocho especies de gobierno; que, apenas entrados en la República, ya estamos hartos de nuestra Constitución; nosotros, para quienes el ejercicio del poder ha sido, desde la conquista de las Galias por Julio César hasta el ministerio de los hermanos Barrot, sólo la práctica de la opresión y la arbitrariedad; en fin, nosotros, que asistimos en este momento a las saturnales de los gobiernos de Europa, ¿tenemos acaso más fe que Aristóteles? ¿No es tiempo de que salgamos de este desgraciado atolladero, y que en lugar de seguir agotándonos en la búsqueda del mejor gobierno, de la mejor organización para hacer la idea política, nos planteemos la cuestión, ya no de la realidad, sino de la legitimidad de esta idea?

¿Por qué creemos en el Gobierno? ¿De dónde viene, en la sociedad humana, esta idea de autoridad, de Poder, esta ficción de una Persona superior, llamada Estado?

¿Cómo se produce esta ficción? ¿Cómo se desarrolla? ¿Cuál es su ley de evolución, su economía?

¿No será el asunto del Gobierno como el de Dios y el Absoluto, que han ocupado largo tiempo y tan infructuosamente a los filósofos? ¿No será acaso una de esas concepciones primógenas de nuestro entendimiento, a las que damos sin razón el nombre de ideas, y que sin realidad ni realización posible, no expresan más que un indefinido y no tienen más esencia que la arbitrariedad?

Y puesto que, relativamente a Dios y a la Religión, ya se ha descubierto por el análisis filosófico que, bajo la alegoría de sus mitos religiosos, la Humanidad no persigue otra cosa que su propio ideal, ¿no podríamos todavía buscar nosotros lo que ella desea bajo la alegoría de sus mitos políticos? Porque, en fin, las instituciones políticas, tan diferentes, tan contradictorias, no existen ni por ellas mismas ni para ellas mismas; al igual que los cultos, ellas no son esenciales a la sociedad; son las fórmulas o combinaciones hipotéticas por medio de las cuales la civilización se mantiene en una apariencia de orden, o mejor dicho, busca el orden. Una vez más, ¿cuál es entonces el sentido oculto de esas instituciones, la meta real donde va a desvanecerse el concepto político, la noción del gobierno?

En dos palabras, en lugar de ver en el Gobierno, con los absolutistas, un órgano de expresión de la sociedad; con los doctrinarios, un instrumento de orden, o sobre todo de policía; con los radicales, un medio de Revolución: trataremos de ver simplemente un fenómeno de la vida colectiva, la representación externa de nuestro derecho, la educación de alguna de nuestras facultades. ¿Quién sabe si no proclamaremos entonces que todas esas fórmulas gubernamentales, por las cuales los Pueblos y los ciudadanos se han degollado unos a otros durante sesenta siglos, no son más que una fantasmagoría de nuestro espíritu, y que el deber primero de una razón libre es enviarlas a los museos y a las bibliotecas?

Esa es la cuestión planteada y resuelta en las *Confessions d'un Révolutionnaire*, y a la que la *Voix du Peuple* se propone brindar día a día el comentario, apoyándose en los hechos que la nutren y en el poder y los partidos que se la disputan.

Al igual que la Religión, el Gobierno es una manifestación de la espontaneidad social, una preparación de la Humanidad para un estado superior.

Aquello que la Humanidad busca en la Religión y que llama Dios es ella misma.

Aquello que el ciudadano busca en el Gobierno, y que llama *Rey, Emperador o Presidente*, también es él mismo, es la Libertad.

Fuera de la Humanidad no hay Dios; el concepto teológico no tiene sentido: Fuera de la Libertad no hay Gobierno; el concepto político carece de valor.

La mejor forma de gobierno, como la más perfecta de las religiones, tomada en sentido literal, es una idea contradictoria. El problema no es saber cómo seremos mejor gobernados, sino cómo seremos más libres. La libertad adecuada e idéntica al orden es todo lo que contiene de real el poder y la política. ¿Cómo se constituye esta libertad absoluta, sinónimo de orden? Eso es lo que nos enseñará el análisis de las diferentes fórmulas de la autoridad. Por lo demás, nosotros no admitimos el gobierno del hombre sobre el hombre como tampoco admitimos la explotación del hombre por el hombre…

Así, la marcha que nos proponemos seguir, al tratar la cuestión política y preparar los materiales de una revisión constitucional, será la misma que hemos seguido hasta este día al tratar la cuestión social. La *Voix du Peuple*, al completar la obra de sus dos periódicos predecesores, será fiel a sus seguidores.

¿Qué decíamos en aquellas dos hojas, caídas una tras otra bajo los golpes de la reacción y del estado de sitio?

No preguntábamos, como lo habían hecho nuestros antecesores y nuestros colegas:

¿Cuál es el mejor sistema de comunidad o la mejor organización de la propiedad? O bien acaso: ¿es preferible la comunidad

o la propiedad, la teoría de Saint-Simon o la de Fourier, el sistema de Louis Blanc o el de Cabet?

A ejemplo de Kant, nosotros planteábamos la cuestión así:

¿Cómo es que el hombre posee? ¿Cómo se adquiere la propiedad? ¿Cómo se pierde? ¿Cuál es la ley de su evolución y de su transformación? ¿Hacia dónde va? ¿Qué pretende? En fin, ¿qué representa? Porque parece suficientemente, por la mezcla indisoluble de bienes y males que la acompañan, por la arbitrariedad que constituye su esencia (*jus utendi et abutendi*) y que es la condición *sine qua non* de su integralidad, que ella no es, un vez más e igual que la Religión y el Gobierno, otra cosa que una hipótesis, o mejor, una hipóstasis[162] de la Sociedad, es decir, una representación alegórica de una concepción de nuestra inteligencia.

Y a continuación, ¿cómo es que el hombre trabaja? ¿Cómo se establece la comparación de los productos? ¿Cómo se opera la circulación dentro de la sociedad? ¿En qué condiciones? ¿Según cuáles leyes?

Y la conclusión de toda esa monografía de la propiedad ha sido esta:

La propiedad apunta hacia[163] [*indique*] la función o atribución; la comunidad, a la reciprocidad de acción: la usura, siempre decreciente, a la identidad del trabajo y del capital.

¿Qué hace falta para operar la liberación y la realización de todos estos términos, envueltos hasta el presente en los viejos símbolos propietarios? Que los trabajadores se garanticen unos

162 En realidad, en el original francés se trata de una palabra ilegible por algún error de imprenta. Puse "hipóstasis" porque me parece perfectamente acorde con el sentido del párrafo.

163 Proudhon emplea el término *indique* (literalmente: indica), con el sentido de "apunta hacia" o "señala" una dirección. Creo que el sentido de este párrafo es que la propiedad evoluciona hacia una simple función social o atribución familiar, la comunidad evoluciona hacia la mutualidad y la usura (la explotación del trabajo ajeno) evoluciona hacia la apropiación del capital por los propios trabajadores.

a otros el trabajo y el intercambio [de sus productos]; a este fin, que acepten como moneda sus obligaciones recíprocas.

¡Y bien! Nosotros decimos hoy[164]:

La libertad política resultará para nosotros, como la libertad industrial, de nuestra mutua garantía. Es garantizándonos la libertad unos a otros que superaremos este gobierno cuyo destino es simbolizar la divisa republicana: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, dejando a nuestra inteligencia el cuidado de realizarla. Ahora bien, ¡cuál es la fórmula de esta garantía política y liberal? El sufragio universal.

Reforma económica y social, por medio de la organización del crédito;

Reforma política, por medio de la organización del sufragio universal: este es el programa de la *Voix du Peuple*.

La Revolución marcha, escribía ayer una página absolutista a propósito del mensaje de Luis Bonaparte. Aquella gente no ve

[164] A partir de aquí, en los tres párrafos siguientes, aparecen las mencionadas diferencias de traducción entre la versión de Abad de Santillán y la mía (véase nota 158). Para que el lector pueda apreciarlas por sí mismo, transcribo la versión de Abad de Santillán: "La libertad política resultará para todos, como la libertad industrial, de nuestra mutua garantía. Es garantizándonos los unos a los otros la libertad como nos pasaremos sin este gobierno cuyo destino es simbolizar la divisa republicana: *libertad, igualdad, fraternidad*, dejando a nuestra inteligencia la tarea de encontrar su realización. Ahora bien, ¿cuál es la fórmula de esta garantía política y liberal? Actualmente el sufragio universal; más tarde el contrato libre… / Reforma económica y social por la garantía mutua del crédito. / Reforma política por la transacción de las libertades individuales". Traducción de Diego Abad de Santillán de la obra de Pierre Joseph Proudhon, *Confesiones de un revolucionario*, Americalee, Buenos Aires 1947, p. 18. Como puede verse fácilmente, hay una gran diferencia en la consideración del sufragio universal: en la versión de Abad de Santillán, aparece remarcado su carácter transitorio hacia una organización de acuerdos libres, mientras que en la versión traducida por mí aparece con un valor propio mayor. Como he dicho, no he podido contrastar una tercera edición francesa de las *Confesiones* para verificar si el propio Proudhon introdujo esos sutiles cambios, lo que sería muy verosímil a la luz de la evolución de su pensamiento posterior, especialmente como lo encontramos en *El principio federativo*.

la Revolución más que en las catástrofes y los golpes de Estado. Por nuestra parte, decimos: Sí, la Revolución marcha, porque ella ha encontrado sus intérpretes. Nuestras fuerzas pueden fallar en la tarea: ¡nuestra abnegación, jamás!

P.-J. Proudhon.
(Extraído de la *Voix du Peuple*, 5 de noviembre de 1849).

-0-

Traducido por Aníbal D'Auria, de *Actes de la Révolution. Résistance. Louis Blanc et Pierre Leroux. Précédé de Qu'est-ce que le gouvernement? Qu'est-ce que Dieu? Par le citoyen P.-J. Proudhon*. Chez Garnier, libraire, au Palais-National. Versión tomada de "Galllica", Bibliothèque Numérique en la página de Internet de la Bibliothéque Nationale de France (BnF).

Índice

Capítulo IV

¿Liquidación de la cuestión?

La Modernidad en cuestión. El hombre y sus fantasmas

Apéndice

¿Qué es el gobierno? o ¿Qué es Dios?

(Programa de *La voix du Peuple*)

Otros títulos publicados en esta colección

Mijail Bakunin	- Dios y el Estado
	- Estatismo y anarquía
Daniel Guérin	- El anarquismo
	- Rosa Luxemburg
Bookchin, et al.	- La utopía es posible
Arthur Lehning	- Marxismo y anarquismo en la revolución rusa
Paul Avrich	- Kronstadt 1921
Christian Ferrer	- Cabezas de tormenta
(como compilador)	- El lenguaje libertario
Piotr Kropotkin	- La conquista del pan
	- La moral anarquista
D. Abad de Santillán	- La FORA
	- Ricardo Flores Magón
Javier Benyo	- La Alianza Obrera Spartacus
Pierre J. Proudhon	- ¿Qué es la propiedad?
	- El principio federativo
Plínio A. Coelho	- Surrealismo y anarquismo
Eduardo Colombo	- La voluntad del pueblo
Osvaldo Baigorria	- El amor libre
	- El anarquismo trashumante
Frank Mintz (como compilador)	- Autogestión y anarcosindicalismo
	- Bakunin. Crítica y acción
	- Anatol Gorelik
José Peirats	- Los anarquistas en la crisis política española (1869-1939)
Vernon Richards	- Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios
Tomás Ibáñez	- Actualidad del anarquismo
Émile Armand	- El anarquismo individualista
Max Stirner	- El Único y su propiedad
Aníbal A. D'Auria	- Contra los jueces
Grupo de estudios sobre el anarquismo	- El anarquismo frente al derecho
Piotr Archinov	- Historia del Movimiento Makhnovista

Etienne de la Boétie	- El discurso de la servidumbre voluntaria
Félix García Moriyón	- Senderos de libertad
	- Del socialismo utópico al anarquismo
Alexander Berkman	- El ABC del comunismo libertario
Emma Goldman	- La palabra como arma
Henry D. Thoreau	- Desobediencia civil
Varios Autores	- Sacco y Vanzetti (sus vidas, sus alegatos, sus cartas)
H. Rodríguez Garcia	- La choledad antiestatal